LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

JULIO-AGOSTO DE 1929.—NÚMERO 118.

La Facultad de Teología en la Universidad de Santiago

(CONTINUACIÓN)

II

A) Institución de nuevas cátedras de Teología en la Universidad por las Ordenes religiosas (1660-1771).

En esta segunda época de la Universidad, la Facultad de Teología se vió acrecentada con diversas cátedras regentadas por las Ordenes religiosas, siempre celosas de la formación adecuada del clero, no menos que de sostener el prestigio de sus respectivas escuelas. El espíritu de partido, que en aquel período de decadencia era la característica más saliente del alma nacional, suscitó en el seno mismo de la Universidad ruidosos encuentros, cuyo relato, en verdad poco halagüeño, tendremos que hacer luego para dar razón del desenvolvimiento de las cosas.

1. **Cátedra de Prima de Santo Tomás, propiedad de los benedictinos.**—De todas esas nuevas instituciones una, la más duradera, puesto que continuó hasta el siglo pasado, y que apenas dió ocasión a conflictos entre las Ordenes religiosas, fué la cátedra de Prima de Santo Tomás, dotada por el padre Diego de Hevia, obispo de Oajaca y antiguo regente de esta Universidad, en beneficio de los benedictinos del monasterio de San Martín. En otra parte hemos trazado su historial completo (1), por lo cual al presente nos limitaremos a hacer sobre ella breves indicaciones.

La cátedra estaba dotada por el fundador, según cláusula del testa-

(1) *Los Benedictinos en la Universidad de Santiago* en «Boletín de la Real Academia gallega», núm. 181 (marzo de 1926), págs. 12-19.

330653

mento que otorgó el 14 de diciembre de 1656, con 3.000 ducados. A raíz de su muerte, desde el año de 1662 al de 1673, se hicieron varias diligencias para acordar las condiciones de la fundación, las cuales fueron vistas y aprobadas por el Claustro el 6 de abril de 1673 y poco después por el capítulo general de la congregación de Valladolid, que aquel año celebraban los benedictinos. El Rey autorizó la fundación por real cédula de 2 de julio de 1674.

En el plan de estudios de 1771 se cambió la asignatura de teología que tenía esta cátedra en la de *Lugares teológicos,* y al año siguiente se mandó de nuevo que el catedrático que la desempeñaba tuviera al mismo tiempo otra lección diaria de teología con su correspondiente aumento de sueldo, viniendo a quedar como los demás regentes, que tenían también dos lecciones diarias. Así continuaron las cosas, salvo ligeras variaciones motivadas por el arbitrario cambio en los planes de estudios de principios del siglo XIX, hasta el año 1867, en que se suprimió la Facultad de Teología en las Universidades.

Tuvieron esta cátedra los siguientes benedictinos:

1.° *Padre Anselmo Gómez.*—Estaba nombrado por el General para desempeñarla desde 1662, y llegó a ejercer su cargo por algún tiempo; pero como se tardaba en ultimar la escritura de fundación, debió suspender las lecciones.

2.° *Padre Luis de Bustamante: 1674-1690.*—Fué admitido por el Claustro en 1673, pero no tomó posesión hasta el 26 de agosto de 1674. En 1677, estando ocupado en la tramitación de un pleito que tenía con la Universidad, como no acudiera a regentar su cátedra, se dió ésta, previa presentación y consentimiento del General, al padre Isidoro de Arriaga. Bustamante protestó de ello y por orden del Consejo se le devolvió la cátedra, en la que continuó hasta el 13 de febrero de 1690.

3.° *Padre Benito Martínez de Prado: 1690-1710.*—Antes de obtener la cátedra de Santo Tomás figura este padre entre los miembros del Claustro desde 1681 a 1684. En octubre de este último año se despidió del Claustro para ir a Salamanca con el cargo de Maestro de Estudiantes del Colegio de San Vicente. Con ocasión de ello se consigna en el acta que todos quedaron «muy agradecidos de su gran virtud y modestia con que todo el tiempo que había asistido había obrado». Al dejar la cátedra Bustamente, entró éste a sucederle y la tuvo durante veinte años, hasta jubilarse en ella.

4.° *Padre Juan Sánchez: 1710-1738.*—Tomó posesión el 5 de septiembre y fué también jubilado por real cédula que se leyó en Claustro el 29 de agosto de 1738. Antes había sido profesor de Teología en el Colegio de San Vicente de Oviedo.

5.° *Padre Manuel de las Heras: 1738-1753.*—Después de enseñar teología en Irache y en Oviedo fué presentado para esta cátedra, de la que

tomó posesión el 20 de octubre. La tuvo hasta su muerte, de que se dió noticia el 13 de enero de 1753.

6.° *Padre Bernardo Ruiz: 1753-1759.*—Tomó posesión el 17 de marzo. Murió el 16 de septiembre de 1759.

7.° *Padre José Gil Taboada: 1760-1782.*—Tuvo la cátedra desde el 22 de agosto de 1760 hasta mediados de 1782 en que murió. En los tres años siguientes estuvo ocupada la cátedra por un sustituto interino.

8.° *Padre Teodoro Mosquera: 1785-1818.*—La regentó durante estos treinta y tres años, siendo al fin jubilado.

9.° *Padre Iñigo García Jiménez: 1818-1828.*—Después de regentarla un decennio fué también jubilado. Vivió todavía por lo menos hasta 1844.

10. *Padre Benito García Guntín: 1829-1839.*—Sucedió al padre Iñigo y tuvo la cátedra hasta el 28 de julio de 1839, fecha de su muerte.

11. *Padre Salvador Rivera: 1840-1867.*—Este benedictino exclaustrado había sustituído durante varios cursos al padre Guntín en su cátedra de *Lugares teológicos,* siendo luego presentado para la misma al morir aquél.

Las múltiples variaciones introducidas en su tiempo en los planes de estudios dieron lugar a que se le cambiase también a él la asignatura, quedando al fin desde 1857 con la de Sagrada Escritura. Era en 1867, al suprimirse la teología de las Universidades, decano de esta facultad.

2. **Cátedras de teología moral.**—El giro que se dió a la enseñanza de la teología escolástica en el siglo XVII era inadecuado para la formación del clero destinado a la cura de almas. Aquellas larguísimas disquisiciones sobre distinción de formalidades y entidades imaginarias, que llenan gran parte de los comentarios escritos en esa época, serían buenos para aguzar los ingenios y enseñarles a maniobrar con éxito en las contiendas escolásticas; pero resultaban contraproducentes para la mayoría de los alumnos que se habían de dedicar a la práctica parroquial.

En la Universidad de Santiago, donde había solamente tres cátedras de teología, sucedía eso en tanto o mayor grado que en las demás Universidades de la Península. En semejante situación se ofreció en 1634 el doctor Heliz, canónigo penitenciario, para tener una lección de teología moral; y el mismo Claustro, comprendiendo la falta que había de ella, trató de si convendría pedir a Su Majestad autorización para fundar una cátedra de esa materia. Por entonces se salió del paso ordenando que el lectoral diera a sus lecciones un carácter más práctico, como lo habían tenido al principio en la catedral, y luego en la misma Universidad.

Pero esa disposición no debió resultar bastante eficaz, por lo cual los jesuítas, cuyo carácter oportunista les hacía estar a la mira, esperando el momento de poder intervenir en la enseñanza sin pasar por la prueba de las oposiciones, aprovecharon esta coyuntura e instituyeron en su Cole-

gio la cátedra de Moral que era precisa, invitando a los estudiantes universitarios para que concurriesen a ella. La Universidad no pudo transigir con una medida que atentaba contra su monopolio efectivo de la enseñanza pública; pero temiendo que fueran infructuosas todas sus gestiones ante los tribunales competentes, ordenó en primer lugar que ningún graduado o miembro del Claustro asistiera, bajo pena de suspensión, a los actos de la Compañía, y además se acordó recurrir a la Audiencia, pidiendo al efecto cartas de favor a las demás Ordenes religiosas en apoyo de sus derechos (Cl. de 22 de noviembre de 1642). Los dominicos fueron los primeros en facilitar dichas cartas, lo cual no es de extrañar, supuesto el distinto criterio que siempre mantuvieron en sus relaciones con las Universidades públicas, subordinando sus estudios de moral para religiosos y seglares, que era costumbre instituir en todos los conventos mayores, a la buena marcha de la vida académica, y suprimiéndolos del todo cuando así convenía al fomento de la paz entre los diversos centros docentes.

3. **Desavenencias de los jesuítas con la Universidad y con los dominicos.**—No quisiéramos proceder con pasión, ni menos traspasar los límites de la caridad en el relato de estos encuentros odiosos. Y para que tampoco quede sacrificada la integridad histórica que se requiere para apreciar los hechos en su puridad nativa, al referirlos seremos parcos en hacer comentarios y en reflejar apreciaciones personales, dejando hablar a los documentos.

Las medidas de represalia y las protestas de la Universidad resultaron ineficaces contra el proceder de los jesuítas, los cuales continuaron con su cátedra abierta al público y con el proyecto de ir redondeando sus estudios para hacer que todos o la mayoría de los estudiantes de las Facultades de Artes y de Teología se educasen en sus aulas. La resistencia pasiva y los contrarrecursos interpuestos para parar los golpes venidos de arriba, medios ensayados con éxito en otras ocasiones parecidas, les dió aquí idéntico resultado. Después de muchas andanzas, el Claustro, temiendo verse enredado en un proceso estéril, para zanjar el asunto, se avino en 1644 a que los jesuítas pudieran tener su lección de moral en la misma Universidad, de diez a once, según se consigna en la nota preliminar de la edición de las constituciones que se hizo en 1673 (1).

---

(1) Esta conducta singular de los jesuítas suscitaba aquí y en todas partes la oposición de la Universidad y de las entidades relacionadas con ella. Conviene sin embargo advertir, para atenuación de lo que pudiera tener de censurable, que respondía lógicamente a la posición adoptada por la Compañía frente a las Universidades; pues así como otras Ordenes religiosas fueron a ellas para colaborar dentro y conforme a sus constituciones, el régimen de excepción que pedía la Compañía era consecuencia del ambiente ormado en ella en razón de los múltiples privilegios con que los Sumos Pontífices le

La Universidad creyó cerrar así las puertas a los abusos iniciados por los de la Compañía. Pero al cabo de algunos años establecieron éstos en su Colegio una segunda lección de teología escolástica, a la que también eran admitidos estudiantes seculares. Poco después hicieron lo mismo los agustinos. De nuevo hubo de pactar el Claustro con los jesuítas, obteniendo éstos, mediante el apoyo del arzobispo, que la lección se trasladase a la misma Universidad (Cl. de 26 de septiembre de 1664), y el pacto fué confirmado por real cédula de 14 de julio de 1665. Como ello cedía en desprestigio de los que regentaban las cátedras de constitución, al comunicarse al Claustro esa real cédula, pidió el padre Otero, O. P., catedrático de teología, que los estudiantes no pudieran ganar curso con esas lecturas extraconstitucionales, arbitrio oportuno a que se adhirieron todos los graduados (Cl. de 3 de septiembre de 1665). Así se logró contener por entonces la disgregación que amenazaba a la Facultad de Teología, obligando a cambiar de propósito a las Ordenes religiosas que, al no poder escalar los puestos de la enseñanza por medio de las oposiciones, se aprestaban a imitar a los de la Compañía.

En el período de calma que sucedió a ese acuerdo tan acertado debemos registrar el hecho de haber pedido el padre Miguel de Arroyo y Sepúlveda, comendador de Conjo, licencia para tener una lección extraordinaria de teología a hora distinta de las de constitución (Cl. de 26 de enero de 1673). Admitida su demanda en la mayor armonía, rogó luego el mismo padre Arroyo «que por lo que le convenía para ganar curso de lectura en su religión, se sirviese de poner nombre a dicha lectura. Y visto por el Clausto, fueron todos de parecer se llamase dicha lectura *Cátedra de Santo Tomás,* y que con este nombre se le diesen los testimonios necesarios, y con toda amplitud, de dicha lectura y cátedra, sin ser visto por esto adquirir ningún derecho a dicha cátedra de Santo Tomás, si en algún tiempo la Universidad la fundare» (Cl. de 22 de febrero de 1673). La limitación era requisito exigido por el proyecto, que un año después se convirtió en realidad, de fundar la cátedra de Santo Tomás para los benedictinos.

Pero en la historia, como en la vida práctica, el bienestar es efímero. Así en nuestro caso la era de paz no fué duradera. Huelga advertir que, aunque la lucha estaba entablada entre la Compañía y la Universidad, los dominicos formaban un sector aparte, puesto siempre del lado de la Universidad, pero con personalidad propia suficiente para formar una

---

habían enriquecido. Esos privilegios estaban frecuentemente en pugna con los derechos o costumbres universitarios, y al querer llevarlos a la práctica sin respetar intereses ajenos, surgía necesariamente el conflicto. En la historia de nuestras Universidades abundan los episodios de esta índole, y en otra ocasión nos hemos ocupado del que tuvo lugar en Salamanca. Cfr. La Ciencia Tomista, t. XXVI (1922), págs. 199-213.

nueva unidad de combate. En las diferencias seculares surgidas entre la Compañía y el Claustro con ocasión de las cátedras de Gramática, la Universidad pactó y fué cediendo continuamente terreno hasta ver amenazada su autonomía, particularmente en las Facultades de Artes y de Teología. En cambio los dominicos nunca quisieron transigir con semejantes pretensiones, dando la cara y luchando porque la enseñanza pública estuviera vinculada a la Universidad, pues de quedar libre, contaban ellos con elementos suficientes para ejercer la hegemonía.

Tenían, en efecto, los dominicos, en Santiago, *Estudios generales* fundados en aquel monasterio años antes y dotados espléndidamente por el cardenal de Santa Cruz de Jerusalen don Baltasar de Moscoso, arzobispo de Toledo. Era este prelado de la familia de los condes de Altamira, ya de antiguo unida estrechamente con el convento de Bonoval. Doña Constanza de Moscoso había construído en 1419 la capilla mayor del convento. Su sobrino don Lope Sánchez de Moscoso le hizo donación en 1499 de varios beneficios, pidiendo en cambio ser enterrado en la misma capilla (1). Don Gaspar de Moscoso, conde de Altamira, otorgó escritura en 1639 revocando la que sus padres don Lope de Moscoso y doña Leonor de Rojas habían hecho con el Colegio de la Compañía de Santiago de darle 200 ducados anuales para que «enviase religiosos por sus estados a predicar misiones, y nombró a este convento [de Santo Domingo] para dicho empleo para todo tiempo de siempre jamás, y señala la misma limosna de los 200 ducados» (2). En el propio año don Baltasar de Moscoso y Sandoval, siendo obispo de Jaén, en escritura otorgada el 15 de noviembre, «da poder a este convento para que cobre todos los años 1.040 ducados de Alonso Gómez de Rojas, canónigo de Sevilla, y 400 ducados del doctor Pedro de León Treviño, racionero de dicha iglesia de Sevilla, por pensiones que S. E. tenía sobre ambas prebendas; y la cantidad que se cobrase se emplease para la fundación de Estudios que deseaba hacer S. E. en este convento, para lo cual había de dar 20.000 ducados» (3). Posteriormente, siendo arzobispo de Toledo, dió otras cantidades, hasta 24.000 ducados de capital, que acrecentó aun en su testamento en 1665 con 8.000 ducados más a fin de que el Estudio tuviera 800 de renta anual segura, pues algunas de las primeras donaciones estaban sometidas a litigio (4).

Con estos favores el convento de Santiago vino a ser uno de los principales que tenían los dominicos en Galicia; y a semejanza de lo que se venía haciendo en todas las poblaciones en que había Universidad, se acordó poner también allí Estudio general o Universidad de la Orden. La fun-

---

(1) *Colección diplomática de Galicia histórica*. Año I, 1901, págs. 92-96.
(2) *Tumbo* de Santo Domingo existente en el Archivo municipal de Santiago.
(3) Id. ibid.
(4) Id. ib.

dación fué aceptada en el capítulo provincial de Toro de 1643, reservando el comienzo de los estudios para cuando se percibiesen los réditos consignados en las escrituras (1). De nuevo fué aceptada la fundación en la congregación intermedia de 1665, lo cual parece indicar que para entonces se habían hecho efectivos los expresados réditos (2). El padre José de Anca reproduce una ordenación de un capítulo general celebrado durante el generalato del P. Juan Bautista de Marinis en la que instituye el Estudio de Santiago para todo el reino de Galicia (3); pero en la colección de Actas editadas por el padre Reichart no hemos encontrado tal ordenación.

La conducta disciplinada de los dominicos, siempre al servicio de la Universidad, no obstante la importancia relativa de sus estudios, contrastaba con el proceder singular mediante el cual los jesuítas habían logrado introducirse en el Claustro. Y la situación se hacía más difícil al ver que los hijos de San Ignacio, una vez logradas sus pretensiones, olvidaban los compromisos y escrituras suscitando nuevos conflictos.

Ante ese hecho, los nuestros optaron por abstenerse de concurrir a los actos de los jesuítas, pues dada la tirantez de ánimos que había por ambas partes se podía temer que las discusiones escolásticas degenerasen en choques violentos. Como era natural, los de la Compañía adoptaron respecto de los dominicos igual conducta.

Por los años de 1696 quiso un Rector de la Universidad, señaladamente afecto a la Compañía, allanar esas diferencias, inclinando por supuesto la balanza hacia los de su bando, y pretendiendo por consiguiente sacrifi-

---

(1) «Item, acceptamus et approbamus omnes contractus et omnes illorum conditiones celebratos inter eminentissimum et revmum. dominum Cardinalem de Sandoval, Episcopum Giennensem et nostrum conventum sancti Dominici Compostellani, et admittimus fundationem Studii generalis in praedicto conventu ab eodem eminentissimo et revmo. Cardinali magnifice erectum et copiosis et perpetuis redditibus dotatum, cuius initium incipiat tempore quo redditus in contractibus statuti percipiantur» .*Acta Capitulorum Provincialium Prov. Hispaniae Ord. Praed.*

(2) «Item, denunciamus in hac nostra Congregatione iterum acceptatum fuisse pro conventu sancti Dominici Compostellani Studium ab eminentissimo domino Balthasaro de Moscoso, sanctae romanae Ecclesiae Cardinali promotum et fundatum». Id. ib.

(3) «Volentes fratribus nostris in regno Galletiae constitutis filiis ejusdem regni ampliorem dare occasionem propagandi religionem animosiusque incumbendi sacri ordinis exercitiis, quae participatione communium bonorum et ornamentorum non leviter accendi solent, decernimus et ordinamus, quod natio ista in posterum suum habeat studium generale, quod ex nunc in conventu nostro Compostellano cum omnibus gratiis, privilegiis et immunitatibus concedi solitis instituimus atque fundamus, remittentes prudentiae reverendi patris provincialis quatenus eidem generali studio de idoneo regente, bonisque moderatoribus provideat de naturalibus et filiis regni et non aliter. *Archivo de la Provincia de España,* ms. G. 3, pág. 120.

car a los que nunca se apartaron del juramento de fidelidad ni de los compromisos contraídos con aquella Academia.

El Rector en cuestión era don Antonio Fariña de la Concha, el cual, con la moción que presentó en el Claustro de 11 de mayo de 1696, hubo de provocar un grave conflicto que repercutió profundamente en la marcha de las Facultades de Artes y de Teología. He aquí el acta de esa primera junta claustral que se ocupó de este asunto:

En este Claustro el señor Rector de la Universidad propuso al Claustro en cómo entre los Padres de Santo Domingo y Padres de la Compañía de Jesús tenían un género de oposición, por cuya causa en los actos de la Universidad no concurrían los religiosos de Santo Domingo al acto que presidían los Padres de la Compañía, ni los de la Compañía al acto que presidían los de Santo Domingo, de que se seguía gran censura por el lugar. Y así que la Universidad discurriese medio cómo estas dos comunidades concurriesen en los actos públicos y se obviasen discusiones entre ellos, y que [para] esto, pareciéndole al Claustro [se podía] nombrar dos señores capitulares que en nombre de la Universidad compusiesen a ambas comunidades, y otras cosas que representó en razón de esto.

Y oído por el Claustro, el P. M. fray Antonio Pérez, de la Orden de N. P. Santo Domingo y catedrático de teulugía de dicha Universidad, representó al Claustro que el motivo de no repartir conclusiones a los Padres de la Compañía era por tener orden expresa de su religión para ello, ni concurrir a sus actos por obviar muchos disturbios, y otras cosas que representó, y en particular que la mano que debía tomar la Universidad era el que se pusiese en ejecución la escritura de concordia entre la Universidad y dichos Padres de la Compañía en razón de las cátedras de artes cuando se le cedió la Gramática, por donde se obligaron [a] no tener más de un curso de artes, y éste de provincia; y que hoy, habiéndose quitado el curso de provincia deste Colegio de la Compañía, contraviniendo contra la concordia, tienen tres cátedras de artes, de que se siguía notable agravio a la Universidad por la falta de concurso a las cátedras de la Universidad de artes, y otras cosas que representó en razón desto y pidió se tomase la mano en razón de todo ello.

Que oído por el Claustro se decretó que al primer Claustro se traya la escritura otorgada con dichos Padres de la Compañía en razón de la leción de la Gramática y del curso de artes de provincia, y la escritura en razón de la cátedra de teología que dichos padres jesuítas leen en la Universidad, para que en dicho Claustro se resuelva en razón de lo propuesto por dicho padre M. Pérez como en razón de la propuesta del señor Rector de la Universidad. Y ansí lo decretaron y resolvieron.

Si la mayoría del Claustro no estaba ya prevenida contra los jesuítas, la actitud valiente del padre Antonio Pérez debió herir su amor propio al recordarle su incuria en hacer cumplir los pactos firmados por ambas partes. Siete días después volvió a reunirse el Claustro, y cuando se iba a leer la escritura de concordia referente a las lecturas de los jesuítas, según se había acordado en el Claustro anterior, inesperadamente levantó el Rector la sesión, dejando defraudadas las esperanzas de la mayor parte de los presentes. El padre Antonio Pérez protestó de tal proceder,

pues en la cédula convocatoria se indicaba como asunto a tratar el de la expresada concordia. Pero el doctor Fariña debió comprender que la situación no era favorable a sus intentos, y optó por aplazar *sine die,* aunque fuese pasando por encima de la constitución, la revisión de la concordia con la Compañía.

Semejante desacato de parte de la primera autoridad universitaria tenía por necesidad que ocasionar un recurso al Consejo. Y en efecto, en el Claustro de 5 de julio siguiente se daba lectura a una real provisión de 14 de junio en que, después de recordar cómo por escritura confirmada por el mismo Consejo no podían los de la Compañía tener en su Colegio más que un curso de artes, llamado *de provincia, exclusivamente* para sus religiosos, a pesar de ello habían puesto otros dos cursos, admitiendo en los tres a estudiantes seglares, de que se seguía falta de oyentes en la Universidad. Y haciendo luego referencia a lo sucedido en los Claustros de 11 y 18 de abril, se manda al Rector que en el término de quince días se junte Claustro y se lean en él las escrituras y concordias que sobre el caso hay establecidas.

Acto seguido, el procurador de la Compañía, en previsión de un resultado adverso, se atrevió a pedir que habiendo sido obtenida esta real provisión por algunos señores del Claustro, los cuales eran parte interesada, debían salirse de él para tratarlo con más imparcialidad. El padre Antonio Pérez, tan galante con el adversario como enemigo de toda farsa, manifestó que la real provisión la había ganado él como individuo de la Universidad, velando por el cumplimiento y observancia de sus estatutos y compromisos, contra lo que atentaban los individuos de la Compañía, y por tanto no debía ser excluído del Claustro; pero sin embargo que el mismo Claustro decretase si debía salirse o no; y para que el acuerdo se tomase con más libertad se salió. Después de breve discusión, habiendo procedido a votar sobre si era él parte interesada o lo era toda la Universidad, salió aprobado que lo era toda la Universidad. Se mandó luego entrar al dominico, dándole cuenta del resultado de la votación; mas él pidió al Claustro que, a pesar de ello, se le permitiese salir para que los votos obrasen sin miras humanas; y al salirse, con el prestigio que le daba su proceder desinteresado, recomendó que se estudiase bien el asunto, y se mantuviera a salvo la autoridad de la Universidad y la observancia de sus estatutos.

En la discusión que hubo a continuación, el visitador de la Universidad fué de parecer que, a pesar de las escrituras, se permitiese a los jesuítas tener los tres cursos de artes, pues también los dominicos y los agustinos tenían un curso.

Se le rebatió negando la paridad entre unos cursos y otros, pues ni los de los dominicos, que se había pretendido ponerlos en la misma Universidad, a semejanza de las cátedras que por concordia se habían concedido

a los jesuítas (Cl. de 11 de junio de 1694), ni los de los agustinos en un principio estaban abiertos al público; y si en algún caso llegaron a admitir estudiantes seculares, no iban en ello contra ningún pacto o compromiso con la Universidad.

El dictamen de la mayor parte fué que los jesuítas se atuviesen a lo convenido en la escritura de *concordia*.

En vista de ello, el Rector trató de levantar la sesión, dejando el acuerdo definitivo para otro Claustro; pero la mayoría, unida en una voz de protesta, le amenazó con apelar, pues la cédula convocatoria venía para que en esta sesión quedase ultimado el asunto. Con todo, el Rector se levantó y salió de la sala.

Las intenciones del Rector eran manifiestas. Al comprobar que en este Claustro la mayoría continuaba siendo contraria a sus designios, creyó conveniente aplazar la solución para cuando tuviera suficiente número de votos de su parte. Los jesuítas a su vez trabajaban con celo para ganarse adeptos o para excluir a sus enemigos de la asamblea universitaria, llegando en ese trabajo a echar mano de arbitrios inconcebibles. Uno y otros tenían ultimado el juego para el 16 de julio, fecha en que se reunió el Claustro para volver a tratar de aquel asunto. Abierta la sesión, se leyeron las dos cartas siguientes del padre Royo, General de los benedictinos, traídas con urgencia de Oviedo por los de la Compañía. Las cartas dicen así:

Habiendo entendido los disturbios que hay sobre unas cátedras de la Compañía, y sabido su dictamen de V. P., no puedo dejar de ordenarle, como lo hago, que no vaya al segundo Claustro ni a otro alguno que se tenga sobre esta materia, pues no me parece razón faltar de conceder, y en materia que nos cai *(sic)* muy de lejos, a quien dicen nuestro favor. V. P. lo ejecute así, y quédese a Dios, que le guarde muchos años. Oviedo y julio, a 10 de noventa y seis.—Fray Iñigo Royo=P. M. fray Juan Belvín [benedictino].

—Habiendo entendido los disturbios sobre las cátedras de artes de la Compañía y saberle su dictamen de V. P., y en el primer Claustro *(sic)*, no puedo dejar de decirle que no acuda al segundo ni a otro que sobre este punto se juntare, no siendo razón ponernos de frente de el agresor ni negar siquiera la neutralidad. V. P. lo ejecute así, y quédese a Dios, que le guarde muchos años. Oviedo y julio, a diez de mil seiscientos y noventa y seis.—Fray Iñigo Royo=P. M. fray Benito Martínez [benedictino].

Para que se pueda apreciar lo forzado de tales negociaciones, escúchese la protesta de los dos padres benedictinos interesados en esas cartas, la cual se leyó también en el Claustro:

Petición de los Padres MM. Benito Martínez y Juan Belvín, benedictinos.—Ilmo. señor: Los dos Padres Maestros fray Juan de Belvín y fray Benito Martínez de Prado, catedrático de prima de Santo Tomás, decimos ante V. S., como votos del Claustro que se hallaron presentes al Claustro pasado, que por cuanto los *Padres de la Compañía*

nos han traído carta de nuestro reverendísimo General en que nos manda no asistamos a este Claustro ni a otro alguno que se trate la materia que menciona la real provisión cerca de las cátedras de los Padres de la Compañía, como V. S. verá en las dichas cartas que presentamos, a que es preciso obedecer como súditos del dicho reverendísimo *(sic)*. Por tanto, *protestamos la* VIOLENCIA *que padecemos en no ir a Claustro,* y la nulidad de lo que se obrare a favor de los dichos Padres de la Compañía. Y por estar ya resuelto en el Claustro pasado este punto, pedimos nuevamente que no se vote hasta que S. M. dé nueva orden de lo que se ha de hacer en vista del Claustro pasado, de que se dió cuenta al Real Consejo, que todo es justicia que pedimos, etc.—El M. fray de Belvín.—El M. fray Benito Martínez de Prado.

Por procedimientos no menos habilidosos se procuró alejar del Claustro a los que se sabía eran opuestos a la conducta de los jesuítas. Ello motivó también protestas enérgicas de parte de don Juan Varela, rector del Colegio Mayor, saliendo a la defensa de la Compañía el lectoral don Miguel de Montenegro. En el curso de la discusión el Claustro se dividió en dos bandos capitaneados por estos dos sujetos, opinando unos, que se obligase en el acto al cumplimiento de las escrituras, las cuales deberían ser enviadas al Consejo con la ponencia presentada por el doctor Varela; y otros, que se enviase más bien la del doctor Montenegro. La mayoría estaba por esta segunda parte; pero los contrarios alegaron que el dictamen de Montenegro contenía inexactitudes manifiestas; y dejado el asunto para otro Claustro, quedó en él (de 20 de julio) aprobado que se enviase el dictamen de Varela. El desaprensivo Rector de la Universidad, no teniendo otro medio para estorbar que se diese ese paso, recurrió al consabido expediente de salirse del Claustro dejando las cosas sin ultimar.

El 13 de agosto volvieron a reunirse los claustrales presididos por el Vicerrector, y habiendo tratado de si convendría privar al Rector del cargo, por haberse salido del Claustro pasado sin llegar a resolver nada y por otros desacatos, excesos y delitos—como dice el acta—se acordó que los dos capitulares más antiguos le amonestasen de la grave ofensa cometida y le dieran la correspondiente reprensión.

Por último, en el Claustro de 22 de septiembre se convino en que se hiciese saber a los de la Compañía la obligación que tenían de cumplir las escrituras, y que mientras no las cumpliesen, no se les librase el salario de las cátedras de gramática.

La amenaza no debió impresionar gran cosa a los interesados, pues sabían eludir fácilmente las penas. Con todo, sin dar su brazo a torcer, y continuando abiertas sus aulas a toda clase de estudiantes, el 30 de octubre propuso el rector de su Colegio que, para quitar de éste las lecturas de artes, se les concediese dos cátedras de esa misma materia en la Universidad.

El Claustro se dividió también esta vez en dos grupos. Algunos, secundando la demanda del rector de la Compañía, pidieron que se saliese

el padre Antonio Pérez, por ser parte que litigaba ante el Consejo sobre este punto con el Colegio de la Compañía. Replicó él, que litigaba como graduado y miembro de la Universidad, y que ya en otra ocasión se había votado sobre si podría asistir a estos Claustros, acordándose que sí. Con todo, dijo que si el Claustro se lo mandaba, se saldría, y que el pleito debía seguirse en nombre de la Universidad, pues él no podía atender a estas cosas, dadas sus muchas ocupaciones. Puesto a votación este último extremo, se acordó por 18 votos contra 10 que se siguiese a nombre de la Universidad; y para continuarlo, nombraron y dieron poder al padre Pedro de Tavares, prior de la Pasión de Madrid y catedrático que había sido de esta Escuela.

Como puesto en este pie, el pleito presentaba mal aspecto para la Compañía, su rector volvió a solicitar del Claustro el 5 de noviembre el arreglo presentado en el anterior. Entre los diversos pareceres que hubo sobre ello se destacó el de don Pedro Varela Marino, colegial de San Clemente, que opinaba no se les debía hacer la concesión, pues así como no habían cumplido la escritura anterior, era muy de temer que tampoco cumpliesen con lo que ahora se pactase.

Era esta la tercera vez que, en premio de sus ilegalidades, pedían que se les permitiese poner cátedras en la Universidad. El Claustro solía olvidar pronto estos atropellos e informalidades que hoy, viéndolos juntos en serie, tanto nos extrañan. Pero en aquella sesión, después de oir al doctor Varela y a alguno más que dió la voz de alerta, se convenció la mayoría, si no lo estaba ya, de que asentir a la petición del jesuíta era reincidir una vez más en la candidez de comprometerse con un documento, que al cabo de algunos años la parte contraria infringiría sin ningún reparo. Sometida a votación la propuesta del representante de la Compañía, fué desechada por 17 votos contra 13.

En consecuencia, continuó el pleito en el Consejo bajo la asistencia del padre Tavares, del cual se leyó en Claustro el 18 de diciembre la siguiente carta dirigida al Rector de la Universidad:

Ilmo. Señor: Recibí la de V. S. con el gusto que siempre he abrazado sus precetos y con igual aceto el del poder que aplicaré con cuanto esfuerzo pudiere. Y puedo asegurar a V. S., que habiendo visitado a alguno de los señores [del Consejo], me holgué de oirle lo siguiente: *Yo solo extraño la frente tiesa de quien quiere atropellar una escriptura de concordia, e interesar en las rentas de las cátedras de gramática, obligándose a no poner más de un curso; y admiro*—me dijo—*el que tengan séquito en materia tan manifiestamente contra razón*. La de V. S. esforzaré todo lo dable y en cuanto en mi estuviere, obraré con la realidad que pide mi reconocimiento, suplicando siempre a nuestro Señor guarde a V. S. en el mayor auge que deseo. La Pasión de Madrid, noviembre, 19 de 1696. Ilmo. señor: B. L. M. de V. S. su más obligado servidor y capellán. Fray Pedro Tavares.

Ignoramos el curso del pleito en el Consejo. Sólo podemos asegurar que el 7 de mayo del año siguiente (1697) se comunicaba al Claustro un auto de aquel supremo tribunal en que se mandaba, que los jesuítas cumpliesen las condiciones de la escritura de concordia, y que si tanto ellos como los demás religiosos querían leer a horas extraordinarias en la Universidad, lo hiciesen libremente. En el acto todos los representantes de las Ordenes religiosas que allí estaban, y también algunos seculares, pidieron que, conforme al auto del Consejo, se les autorizase para tener sus lecturas de artes en la Universidad. Mas el Claustro desechó esas peticiones acordando suplicar de la segunda parte del decreto.

El recurso de la Universidad no debió ser atendido por el Consejo, pues en febrero de 1698 se daba por concluído el pleito sin que las cosas se hubieran vuelto atrás.

Mientras se dilucidaban estos puntos, los dominicos, que sólo ansiaban trabajar en paz y con honor por el bien de la Universidad, sin rozarse con las demás instituciones docentes, y acaso también para obligar al Claustro a que procediese con más energía en la represión de abusos y medidas contra constitución, solicitaron, con el apoyo del arzobispo Monroy, que la Universidad les diese en propiedad la cátedra de vísperas de Teología que tenía el padre Antonio Pérez; pues así como a los jesuítas se habían concedido las cátedras de Gramática en su Colegio, era propio de la Orden de Predicadores enseñar la Teología; y haciéndolo en la Universidad y no en su convento, cedería en beneficio de la misma (Cl. de 22 de septiembre de 1697). En buenas formas se denegó esta gracia, y en consecuencia el prior dominicano fray Esteban Pérez de la Huebra pidió el 3 de octubre del mismo año que se le señalase horas y aulas para poner dos cátedras de Artes, como lo autorizaba el Consejo. Idéntica petición hicieron poco después los jesuítas y por 15 votos contra 14 quedó aprobado que se concediese a ambas religiones la lectura de esas cátedras, y que en cuanto a las horas alternasen entre sí por mañana y tarde.

De este modo quedaron zanjadas las diferencias entre la Universidad y la Compañía por una parte y entre ésta y los dominicos por otra. La Universidad salió beneficiada de la contienda, pues se enriquecía con cuatro nuevas cátedras, que sin grabar sobre sus rentas, despertarían la emulación por el estudio entre profesores y alumnos. Hacia el año 1730 parece que se descuidaron los religiosos de uno y otro instituto de atender convenientemente a sus cátedras, y el Claustro, velando por el buen gobierno de la Universidad e interesado en que no se abandonase una enseñanza tan fructuosa, ordenó «que se cumpla el mandato que conduce a que los Padres lectores de artes del convento de Santo Domingo y los del Colegio de la Compañía de Jesús de esta ciudad concurran a la Universidad a servir dichas cátedras, en conformidad de las concordias y obliga-

ción hecha por ambas comunidades» (Cl. de 10 de noviembre de 1730).

4. **Cátedras de los franciscanos.**—Este régimen de cátedras dió arraigo a las doctrinas de Suárez por la actuación de los jesuítas, y mantuvo a salvo el que tenía Santo Tomás por el ministerio docente de los dominicos en las cátedras de Filosofía y de Teología. Los franciscanos, previendo que por el mismo procedimiento podrían introducir en la Universidad las doctrinas de Escoto, manifestaron al Claustro, que tenían orden del capítulo provincial de poner en su convento una lección de artes para seglares; pero no pudiendo hacerlo, por estar prohibido que se enseñasen públicamente fuera de la Universidad ciencias mayores, pedían que se les señalase hora para tener esa lección en las aulas universitarias (Exposición del padre Manuel Rey, guardián de San Francisco presentada al Claustro el 15 de octubre de 1734).

El Claustro no tuvo inconveniente en acceder a la petición, con tal que se formalizase entre ambas partes la escritura de concordia o compromiso, a semejanza de lo que tenían estipulado jesuítas y dominicos. Mas los franciscanos, pensando luego mejor las cosas, vieron que con una sola cátedra de artes no podrían competir con las otras dos escuelas; por lo cual, en el Claustro de 20 de mayo de 1735, pidió el padre Manuel Sánchez, O. F. M., que se les permitiese establecer, no una, sino «dos cátedrás de la doctrina del Sotil doctor». En Claustros sucesivos se trató de este punto, conviniendo al fin en autorizarles para tener una cátedra de Artes, otra de Teología moral y otra de Teología escolástica; pero que no pudiesen hacer oposición a las demás cátedras de la Universidad. El padre guardián dió las gracias por esa concesión, rogando al propio tiempo que se quitase la cláusula restrictiva en cuanto a excluirles de las oposiciones. Mas el Claustro se mantuvo en su acuerdo (Claustro de 25 de agosto). Y aunque de pronto se resignaron a ello, en 1744 se les acusó de haber puesto en su convento otra cátedra de artes, a la que admitían estudiantes seglares. La intención de los religiosos era, al parecer, que se suscitase de nuevo esta cuestión en el Claustro para ver si lograban que se suprimiese la cláusula restrictiva de que se ha hecho mención. El juego no surtió efecto; y así los franciscanos continuaron excluídos de las oposiciones hasta el año de 1771 en que se reformó el plan de estudios de aquella Universidad.

5. **La alternativa entre tomistas y suaristas.**—La introducción de la escuela escotista en las aulas, si bien despertaba la emulación por el estudio y la enseñanza, contribuía no poco a avivar la rivalidad, ya harto encendida, entre las Ordenes religiosas. Los nuestros, que siempre dieron pruebas de aborrecer las contiendas y que en otras partes llegaron a

abandonar la enseñanza pública por no mezclarse en las luchas e irregularidades que llevaban consigo las oposiciones, veían con desagrado el giro que en Santiago iban tomando las cosas (1). Por los años en que andamos, cuando todas las Ordenes querían concurrir a la enseñanza, y se hacían por tanto más probables las luchas, renovaron los dominicos la diligencia, que ya otra vez habían hecho en ocasión parecida (en tiempo del arzobispo Monroy), para que se les concediese autorización para fundar una cátedra de teología en propiedad, como la tenían los benedictinos y también en otras Universidades los mismos dominicos. Resultado de ello fué la siguiente carta que fué leída en el Claustro de 20 de marzo de 1744:

Señor Rector y Claustro: El deseo de manifestar la veneración que profeso a la sagrada religión de Santo Domingo y el acrecentamiento del esplendor de V. S. para la pública enseñanza, me movió a suplicar a S. Santidad se dignase deparar la tercera parte de los fructos del beneficio curado de San Victorio de Rivas de Miño y su anejo Santa María de Segán en la diócesis de Lugo, cuyo valor de fructos enteros se considera en 21.000 reales cada año, y que se aplicasen los 7.000, que es el tercio, para dotar dos cátedras de teología en las aulas del Claustro de V. S., las que regentasen y tuviesen siempre religiosos dominicos, que desempeñasen igualmente el honor de su religión y el de V. S. en la pública enseñanza. Dignóse S. Santidad concederme esta súplica, *expediendo bula* según la suplicaba. Pero como para la escriptura de fundación y dotación es conveniente hacer algunas reflexiones y condiciones, aunque hay el ejemplar de otras dos cátedras semejantes que a favor de la misma religión fundó la casa del excelentísimo duque de Lerma en las Universidades de Salamanca, Alcalá y Valladolid, quisiera yo deber a V. S. el favor de que diese alguna providencia para que este punto se tratase, para poder lograr yo efectuado mi deseo de obsequiar a V. S. y a la religión con esta expresión, manteniendo siempre el mismo deseo de ejercitarme en cuanto sea de la mayor complacencia de V. S. Nuestro Señor guarde a V. S. muchos años. Santiago, marzo, 4 de 1744.—B. l. m. de V. S. su mayor servidor: El Conde de Amarante.

Como era de suponer, la proposición no fué aceptada por el Claustro. Había en la Universidad suficiente número de cátedras de teología y fundar una nueva para los dominicos hubiera sido herir el amor propio de las demás religiones émulas del tomismo. Eran éstos principalmente los jesuítas y los franciscanos, y como indicio de que su emulación no hubiera transigido con el proyecto dominicano, vemos que unos años después

(1) En prueba de que era así, basta recordar el origen que tuvo esta nueva aglomeración de cátedras, cuya causa ocasional fué el acuerdo de los dominicos de no asistir a los actos de los jesuítas para evitar encuentros, según queda referido. La misma conducta adoptaron los nuestros en otras partes, que siempre fué norma encarnada en el espíritu de la Orden huir de pendencias y litigios con los demás Institutos, salvo cuando su honor o la defensa de más altos intereses le obligaban a lanzarse a la lucha.

pretendieron que sus escuelas fuesen equiparadas con la tomista. En efecto, durante el verano de 1752 se puso en manos del Monarca el siguiente memorial:

Señor: El Colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad de Santiago con el más fiel rendimiento a los reales pies de V. M. expone:

Que en esta Universidad hay dotadas sólo tres cátedras de teología y tres de filosofía, de las que se hallan vacantes una de teología y otra de filosofía, regentándose actualmente las de teología, una por un maestro de la religión de San Benito y la otra por uno de la de Santo Domingo, dictando y enseñando ambos la escuela tomista. En cuya ocurrencia parece corresponder para el equilibrio que estimula a la estudiosa juventud, que en la otra cátedra se dictase la escuela jesuíta, la que, aunque tiene dos cátedras en la Universidad sin sueldo ni dotación, sola una es escolástica y la única en toda esta ciudad, teniendo los tomistas, además de las referidas de Universidad, cuatro o cinco en las comunidades, siendo la oposición de las escuelas lo que avigorizando al ingenio le subtiliza, como con honor del orbe literario lo acredita la experiencia en las Universidades de Salamanca, Alcalá, Valladolid y otras destos reinos, en las que, en fuerza de la real providencia, se dispuso la observancia de la alternativa entre tomistas y jesuítas; y por lo mismo, el real paternal amor con que V. M. se dignó mejorar el gobierno desta Universidad de Santiago en el real proyecto, reserva a la consulta de su real sabio Consejo la provisión de las cátedras, previniendo que en las ocurrencias dudosas se siga lo que usa la de Salamanca. Y no practicándose aun en la de Santiago la alternativa en las facultades de teología y filosofía,

Suplica rendidamente este Colegio, estimulado más del beneficio común que de particular propensión, que V. M. se sirva mandar que en esta Universidad de Santiago, en el ejercicio de las cátedras de teología y filosofía y su provisión, se observe la alternativa y equilibrio entre las dos escuelas, tomista y jesuíta, según y como se observa en la de Salamanca, con cuya providencia logrará la juventud estímulo para la aplicación; la literatura, augmento; las escuelas, fortaleza, y este Colegio, la real protección que espera.—Jhs. Javier José de Aguirre, Rector.—Jhs. Fernando Vázquez, Prefecto de estudios mayores.—Jhs. Diego St. Leger, Doctor teólogo.—Jhs. Francisco Taboada, Doctor teólogo (1).

Del Rey pasó este memorial al Consejo, el cual, previo informe del fiscal, pidió parecer a la Universidad y al arzobispo de Santiago.

El prelado informaba con fecha de 6 de diciembre enumerando las cátedras de filosofía y teología establecidas por el fundador Fonseca, a las que concurrían «mucho número de discípulos, de los cuales hay al presente algún exceso en los que siguen la escuela tomista». Y añade a continuación, «que para que se proporcione la igualdad que se desea de profesores y opositores entre las dos escuelas, siempre considero conveniente y de mucha utilidad el que se establezca la alternativa».

En el Claustro universitario comenzó a tratarse de este asunto el 16 de

(1) Archivo Histórico Nacional, Consejo de Castilla, leg. 5.469, expediente núm. 2.

octubre, y después de «repetidas discusiones», el 27 de diciembre quedó ultimado el informe en que se leen estas palabras: «No dudamos asegurar a V. M., en orden al primer punto del establecimiento de la alternativa, que concebimos que producirá muchas utilidades y felices progresos, en los profesores, que cederán también en abundante gloria de esta Universidad».

El fiscal del Consejo, a quien fueron a parar estos dictámenes, dió su parecer a mediados de enero de 1753 diciendo que, en atención «a los copiosos frutos que en las Universidades mayores se experimenta por la alternativa, a que deben imitar las menores, podrá el Consejo, si fuere servido, informar a S. M., para que desde luego se establezca dicha alternativa entre las dos escuelas».

* * *

Mientras se practicaban estas diligencias acudieron también los franciscanos al Rey con el siguiente memorial:

S. R. M.—Señor: El guardián de San Francisco de Santiago y los catedráticos y lectores de su general estudio representan con el mayor rendimiento a V. M., que en 21 de octubre de 1735 se expidió su real carta de aprobación y confirmación de tres cátedras, una de filosofía, otra de teología escolástica de prima y la otra de teología moral de vísperas, que regentan en las Escuelas de esta Universidad de Santiago tres religiosos graduados en ella a todos los que concurren a oirlos con notable y excesivo aprovechamiento de los estudiantes oyentes que concurren de otros muchos colegios de gramática, artes y teología que esta santa y apostólica provincia de Santiago tiene en este su reino de Galicia, a las referidas cátedras nuevamente confirmadas por V. M., q. D. g., en las providencias que por la vía reservada se sirvió dirigir al muy alto fin de la mejor enseñanza pública en la referida Universidad.

Por lo cual ruegan y suplican a V. M. que, a imitación de los tomistas y jesuítas, tengan los escotistas que adelantasen su mérito en los estudios, el respectivo premio de la alternativa en cátedras de regencia de artes y de teología en esta Universidad, en la conformidad que por los padres directores del Colegio de la Compañía de Jesús de esta ciudad se pretende para los estudiantes de su escuela; de suerte que entre las tres escuelas, tomista, jesuíta y escotística, puedan a competencia oponerse los pasantes manteistas a las cátedras y obtener aquel premio que en sus referidas providencias desea V. M. tengan la virtud y aplicación de los cursantes en esta Universidad, a imitación de la de Alcalá y Valladolid.

Gracia y merced que espera recibir de la suma piedad con que V. M. se sirve siempre mirar las cosas de nuestra muy leal y humilde religión de N. P. S. Francisco (1).

Todo ello pasó, *de orden del Rey,* al Consejo, y de éste al fiscal, el que con fecha de 15 de enero de 1753—el mismo día en que informaba favora-

(1) Archivo H. N., legajo citado.

blemente la implantación de la alternativa entre las escuelas tomista y suarista—dictaba el siguiente parecer:

Que en dichas Universidades mayores [Valladolid, Alcalá, etc.] son tantas las cátedras, que sin faltar a la enseñanza de las escuelas tomista y jesuíta, más seguidas en estos reinos, quedan para premiar a los escotistas; y aun se vee que en dichas Universidades suelen faltar profesores que las pretendan. Pero en la Universidad de Santiago, siendo sólo dos las cátedras de teología y tres las de filosofía, ni puede haber esta distribución, ni aun, en caso de hacerse, quedarán maestros a las otras escuelas. Pero sin embargo, si el Consejo fuese servido, podrá mandar que el muy reverendo Arzobispo y Universidad de Santiago informen con separación, si será útil para el mayor aprovechamiento de los profesores el que se admita alternativa de escotistas como en otras Universidades, como también si hay competente número de profesores que las puedan obtener y de estudiantes que las asistan, con todo lo demás que tuviesen por conveniente, para informar con toda solidez a S. M.

El expediente en que constan todos estos informes termina con una orden del Consejo fechada a 18 de enero, mandando que pasase al relator. La pretensión de los franciscanos debió quedar sin efecto. En cambio la de los jesuítas tuvo su confirmación en una real resolución de 13 de marzo de 1754, leída en el Claustro compostelano el 26 del mismo, por la que se manda implantar la alternativa de tomistas y jesuítas en aquella Universidad.

Este nuevo régimen de cátedras duró solamente trece años, pues al ser expatriados los jesuítas, se mandó abolir su escuela y cátedras en todas las Universidades sometidas a la Corona de España.

Fr. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.

PREPARACION MORAL PARA LA FE

II

Disposiciones favorables y medios del orden moral para adquirir la fe.

Conocidos los obstáculos, que se oponen a la adquisición de la fe, es fácil comprender, que lo primero, en lo que se refiere a las disposiciones y medios para adquirirla, es remover y apartar dichos obstáculos. Y como éstos radican en la parte afectiva del hombre, en su voluntad y en su apetito sensitivo, ahí también, donde se halla la raíz del mal, es donde hay que aplicar su remedio.

Este, pues, no puede consistir en otra cosa, que en la rectificación del apetito, así el racional y superior, como el inferior y sensitivo; la voluntad y las pasiones. Y como entre éstas, hay tres, la soberbia, el vicio nefando y la avaricia, que de modo especial, influyen en la ceguedad del entendimiento, y son las causas generadoras, más poderosas, de la incredulidad, constituyendo los mayores obstáculos, para el conocimiento de la verdad religiosa y la luz de la fe, síguese, que el remedio contra dichos obstáculos consistirá: primero, en la rectificación de la voluntad y del amor, como la primera y más influyente de las pasiones: segundo, en la humildad, limpieza de corazón y desprendimiento de los bienes materiales, respectivamente, contra la soberbia, la sensualidad y el vicio nefando, y la avaricia: tercero, en la oración, como medio general, para atraer sobre el alma, aquella luz divina, que sólo desciende de Dios, Padre de las luces y Dador de todo bien.

Con esto, quedan indicados los puntos principales, que constituyen el objeto del presente artículo; los cuales desarrollaremos con la brevedad posible, después de decir dos palabras, en general, acerca de la íntima relación, que existe entre la rectitud moral y la luz de la verdad.

* * *

No hay duda de que, así como la malicia y desorden en la voluntad y

en las pasiones engendran sombras en el entendimiento e influyen en sus errores, así también, por el contrario, la bondad y rectitud en aquéllas, engendrarán la luz en éste, e influirán en la verdad y acierto de sus juicios. Porque esto no es más que una consecuencia lógica y natural de la íntima relación, que existe entre el bien y la verdad, como también, entre el mal y el error, en el orden moral, no menos que en el físico. Relación que vemos expresada por aquellas palabras de la Sagrada Escritura, en las cuales, hablando de la Sabiduría, se dice de ella (Sap. VII, 27), que «se derrama por *todas* las naciones entre las almas santas...» y también, por el contrario (Sap. I, 4), que «no entrará en el alma maligna la Sabiduría, ni habitará en el cuerpo sometido al pecado».

Esa misma relación entre el bien y la verdad, entre la rectitud moral y la luz del espíritu, que viene a constituir como cierta ley de atracción entre ambas perfecciones del alma, ha sido también expresada por algunos Santos Padres en sus inmortales obras, de las cuales no podemos menos de entresacar algunos párrafos por lo bien que sirven a nuestro propósito y la claridad y hermosura con que en ellos vemos consignado lo mismo que aquí tratamos de exponer.

De San Atanasio son estas palabras (De incarnat. Verb. l. c.): «Si no se purifica el espíritu, ni se imita a los santos, no se comprenderán los discursos de los santos. Cuando se quiere considerar el resplandor del sol, se purifica el ojo y se le hace brillante, en cuanto lo permita la naturaleza de lo que se desea contemplar, a fin de que de esa manera, convertido en luz, pueda mirar la luz». «Nadie, dice San Gregorio Nacianceno (Orat. XXIX), debe pretender hacer las cosas santas objeto de sus estudios, si no ha dominado antes su carne... y purificado su alma de toda mancha; en una palabra, si no ha triunfado del peso terrestre que está sobre nosotros, y purificado sus oídos y su espíritu».

A su vez, dice también San Juan Crisóstomo (In Epist. I, ad Cor. Hom. VIII, 2): «El que obra el mal, no viene a la luz; una vida impura es un obstáculo para el conocimiento de las verdades elevadas, y obscurece la vida del alma. Del mismo modo, que no es posible que quien se halla en el error y lleva una vida arreglada permanezca siempre en el error, así también el que vive en el mal no puede fácilmente elevarse a la altura de nuestros dogmas, y el que se dedica a indagar la verdad debe estar exento de todo vicio. El que está libre de sus vicios, lo estará también del error y llegará a la verdad».

Y no son los Santos Padres solamente quienes de tal manera se expresan acerca de la íntima relación entre la rectitud moral y la verdad. El mismo Platón ha usado, al hablar sobre este punto, de un lenguaje que se parece mucho al de los mismos Santos Padres. He aquí algunas de sus palabras (Tim. p. 90): «Quien se abandona ya al deleite, ya a la cólera, sólo tendrá pensamientos mortales. Pero el que, por amor a la verdad, se

esfuerza por meditar en lo inmortal y en lo divino, ese conseguirá la inmortalidad. Alcanzará una soberana ventura, porque ha cultivado lo divino dentro de sí, y ha llevado a Dios en su alma». Lo mismo viene a decir Maine de Biran (Diario íntimo) con estas palabras: «Las mismas operaciones del alma que conducen a lo que hay verdadero, real y permanente en las cosas, desprendiéndonos de los sentidos, que no ven más que fantasmas, nos hacen encontrar por fin a Dios, única verdad, última razón de las cosas, por los medios *anti-sensuales*. En cuanto a esto, la psicología y la religión están de perfecto acuerdo». Conforme a lo cual, dice también Bossuet (Sermón III, para la fiesta de Todos los Santos): «Escuchad, espíritus temerarios y neciamente curiosos, que decís: Quisiéramos ver, quisiéramos oir todas las verdades de nuestra fe. Dejaos curar vuestros ojos enfermos, permitid que os los limpien y fortifiquen. Si todas las luces del Cristianismo son tinieblas para vosotros, haceos justicia a vosotros mismos. ¿Por dónde se han de insinuar en vosotros esas luces puras y castas? La sabiduría que no buscáis, descenderá de su trono para enseñaros. Id, hombres corrompidos y corruptores; id a purificar vuestros ojos y vuestros corazones, y poco a poco vuestros espíritus se acostumbrarán a los resplandores del Evangelio». En fin, hasta el mismo Rousseau ha dado testimonio de la íntima relación que existe entre la rectitud moral y el conocimiento de la verdad religiosa, con estas palabras: «Hijo mío, ten tu alma en estado de desear siempre que haya Dios, y jamás dudarás de él» (Emilio, lib. 4, pág. 53, edición de 1793).

Todos los anteriores testimonios, que no vienen a ser otra cosa, que un comentario de las palabras del Libro de la Sabiduría poco antes citadas, prueban que la rectitud moral, en razón de medio para la luz de la verdad, se halla en la misma relación con esa luz, que la que existe a su vez, entre la malicia y corrupción moral y las tinieblas del error.

Pero no es la autoridad de los testimonios aducidos, ni la de los demás que podríamos aducir, la única clase de pruebas, con las que se demuestra la íntima relación de que vamos hablando: fúndase en la misma naturaleza de las cosas, en la misma esencia de la verdad y del bien.

En efecto; en ningún ser del universo se hallan separadas estas dos cosas, bien y verdad, como nos enseña la filosofía. Sería traer las razones de demasiado lejos, aunque, en realidad, no estarían del todo fuera de su lugar, si quisiéramos exponer aquí la doctrina filosófico-tomista sobre las propiedades trascendentales del ser, entre las cuales, como es sabido, se cuentan lo *bueno* y lo *verdadero;* y cuya identidad real y distinción sólo por sus distintos respectos a las correspondientes facultades del alma, no hay estudiante medianamente aprovechado de filosofía tomista que la ignore. Por lo cual, esta simple indicación basta y nos dispensa de un mayor desarrollo, que el lector fácilmente podrá hacer por sí mismo acerca de la idea, que sólo por vía de alusión, hemos traído a la memoria.

Pero no será cosa fuera de propósito recordar algunas palabras del Angélico Doctor acerca de la mútua compenetración entre lo verdadero y lo bueno, como objetos, respectivamente, del entendimiento y de la voluntad. «Dicendum, son palabras de Santo Tomás (P. I, Q. LXXIX, a. 11, ad 2.m), quod verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri». Y (I. Q. LXXXII, a. 3, ad 1.um): «Bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quaedam est, et verum finis ipsius». Y, omitiendo otros lugares (I. Q. LXXXII, a. 4, ad 1.m): «Bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum».

No creemos tampoco que sea inoportuno a nuestro intento recordar que, en la Sagrada Escritura, se dice de Dios que es caridad (I Joan. 4, 16) y que es luz (I Joan. 1, 5). En donde se ve la perfectísima unión, mejor dicho, la más absoluta identidad entre la rectitud esencial del amor infinito y la luz también infinita, esencial y subsistente, origen y fuente de toda luz.

Otra indicación, que nos parece muy conducente, para que mejor se vea la íntima relación entre la rectitud de la parte afectiva del hombre y la luz y conocimiento de la verdad, es la que se refiere a la doctrina del Angélico Doctor acerca de la medida en que la *luz de la gloria* se comunica a los bienaventurados. Muy conocida es por todos los versados en las obras del Santo, la respuesta que da a la pregunta formulada por él mismo, acerca de si, entre los que ven la esencia de Dios, en el cielo, uno la ve más perfectamente que otro. A la cual contesta el Angélico entre otras cosas (I. Q. 12, a. 6, in. corp.): «Mas la facultad de ver a Dios, no pertenece al entendimiento creado según su naturaleza, sino por la luz de la gloria, la cual constituye al entendimiento en cierta deiformidad. De donde se sigue que el entendimiento que más participe de la luz de la gloria verá más perfectamente a Dios. Pero aquel participará más de la luz de la gloria en quien la caridad sea mayor; porque donde es mayor la caridad, allí es también más grande el deseo; y el deseo en cierto modo hace al que desea apto y dispuesto para recibir la cosa deseada. Por lo cual, quien tenga mayor caridad, verá más perfectamente a Dios y será más bienaventurado».

Por estas palabras del Angélico, se ve cómo la caridad, que es el orden del amor, en que principalmente consiste la rectitud moral, es la misma que dispone a los bienaventurados, no sólo a recibir la luz de la gloria, sino también a recibir esa luz, en un grado proporcional al de la cari-

dad que poseen; constituyendo esto, como claramente se echa de ver, una prueba manifiesta de la íntima unión, de que venimos hablando, entre la rectitud moral y la luz de la verdad.

Y si tan claramente aparece esa unión entre la rectitud moral y la verdad en un orden tan elevado como lo es el de la caridad y la luz de la gloria, también se manifiesta de modo análogo en otro orden infinitamente inferior, en el mundo físico, en el fenómeno tan común y conocido de la transformación del calor en luz. En ambos órdenes, aunque tan distantes y diferentes entre sí, tenemos la misma ley: la del paso de los cuerpos del calor a la luz, en el orden natural y físico, y de la caridad, que es el calor y el fuego de las almas, a la luz del orden sobrenatural y divino. Del calor material a la luz material y a la visión y contemplación de las maravillas y de la hermosura, que el espectáculo del universo corpóreo ofrece a nuestros ojos; y de la caridad a la luz en la misma fuente de toda luz y a la visión y contemplación de la divina esencia en sí misma, que es la verdad subsistente e infinita.

Es muy cierto, que ni el orden sobrenatural de la gloria, ni el natural y físico del mundo corpóreo, se identifican con el moral, al que pertenece la relación entre la rectitud y la luz de la verdad de que aquí hablamos; pero no es menos cierto, que las grandes y maravillosas analogías que existen entre todas las obras de la creación, en todos sus órdenes, como obras de la inteligencia del mismo Soberano Artífice de todo lo creado, autorizan las correspondientes comparaciones entre ellas, dejando siempre a salvo las distancias que las separan; y cierto es también, que el Angélico Doctor en sus escritos inmortales nos da constantemente ejemplo del uso de dichas comparaciones, llevando siempre de frente a un mismo tiempo el orden sobrenatural y el natural, el mundo de la materia y el del espíritu, haciendo ver cómo las verdades todas, así las naturales y filosóficas como las sobrenaturales y reveladas, se hallan entre sí en la más perfecta conformidad y armonía.

Por lo dicho hasta aquí parece claro, que, ya se tenga en cuenta lo que leemos en los Libros Sagrados, ya lo que nos enseñan los Santos Padres, ya la doctrina del Angélico Doctor acerca de la compenetración de lo bueno con lo verdadero, ya el testimonio de los filósofos guiados por sola la luz de la razón natural, ya, en fin, las analogías que existen entre los diferentes órdenes de seres del universo, en todo ello vemos multitud y variedad de pruebas de la íntima relación que existe entre la rectitud moral y la luz de la verdad; y de que, el orden en la voluntad, en las pasiones y en todos los actos de la vida humana, conduce al recto conocimiento de la verdad religiosa y a que, la luz sobrenatural de la fe, mediante la divina gracia, descienda de lo alto, y venga a iluminar la inteligencia del hombre.

Pero si se quiere una prueba, que valga por todas las demás, y que, al

mismo tiempo, es también la fórmula más breve y más clara, con que puede expresarse la íntima relación entre la rectitud moral como medio para llegar a la verdad, y la verdad como fin, al cual conduce la rectitud moral, esa prueba y esa fórmula, nos la ha dado el mismo Jesucristo en su Evangelio, en aquellas palabras que tienen la más perfecta aplicación a nuestro intento (Joan. III, 21): «Qui autem facit veritatem, venit ad lucem». Las cuales comenta San Juan Crisóstomo (in Joan. c. 3, v. 21), con otras, que vienen a condensar todo nuestro pensamiento acerca de la materia de que vamos hablando. He aquí cómo se expresa el Crisóstomo: «Ostendit errantium neminem se fidei subditurum, nisi prius rectam sibi vitam persuadeat, et neminem, nisi prorsus malitiae deditum, in incredulitate persistere». Palabras, que, por la claridad que arrojan y con que a primera vista resalta su sentido, no necesitan de comentario.

Sabido es el importante papel, que las citadas palabras del Evangelio representan en los escritos filosóficos de uno de los más distinguidos filósofos cristianos que han brillado en Francia, en el siglo XIX, el ilustre oratoriano P. Gratry, de cuyos escritos, dice el insigne Cardenal P. Ceferino González (Historia de la filosofía, tom. 3, § 102), que «uno de los rasgos característicos... es el empeño eminentemente cristiano de unir y armonizar el principio práctico con el principio teórico, la tendencia moral y la especulación metafísica. El ilustre oratoriano observa con razón que la rectitud moral de la voluntad es la primera disposición para que fructifiquen y se desarrollen la semillas de verdad depositadas por Dios (pour bien recevoir de Dieu les semences de verité, la première disposition est une disposition morale) en el alma humana, y que según la palabra del divino Maestro, es preciso obrar la verdad antes de conocerla: *il faut faire en soi-meme la verité avant de la connaître. Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

Esta idea del autor del «Conocimiento de Dios», continúa diciendo el Cardenal González, se halla confirmada por la experiencia; porque si bien se reflexiona, una gran parte de los extravíos filosóficos deben su origen a los extravíos morales y si la inteligencia se precipita en el error, es a causa de la predisposición moral de la voluntad. La práctica de la virtud y del bien conocido, es la mejor preparación para descubrir y reconocer la verdad desconocida, y el procedimiento moral, el método *ético* es el mejor auxiliar del método científico.

Lo mismo, seis siglos antes, había dicho el Angélico, con el hermoso laconismo escolástico que le caracteriza, cuando refiriéndose a la vida virtuosa, nos dejó escritas estas significativas y substanciosas palabras (In Matth. c. 5): «Primero es la vida que la doctrina; porque la vida conduce al conocimiento de la verdad». «Prius vita quam doctrina: vita enim ducit ad scientiam veritatis».

Finalmente, hay otras palabras en el Evangelio, por las cuales, con no

menor claridad, que por las del mismo Evangelio últimamente citadas, se expresa la íntima relación, ya tan claramente manifiesta por cuanto hasta aquí llevamos dicho, entre la rectitud moral y el conocimiento de la verdad, en materia de religión: son aquellas palabras de Jesucristo a los judíos (Joan. VII, 17): «Quien quisiere hacer la voluntad de Este (de Dios su Padre), conocerá si mi doctrina es de Dios, o si yo hablo de mí mismo».

Después de lo cual, ya no se necesitan más discursos, ni continuar aduciendo más razones para probar nuestro intento. Las palabras de Jesucristo son del todo claras, categóricas, terminantes: su testimonio es de una autoridad absoluta, infinita. Y lo que esas palabras y ese testimonio expresan es la relación entre estos dos términos: querer hacer la voluntad de Dios y conocer cuál es la doctrina de Dios: la rectitud de la voluntad, la rectitud moral y la luz de la verdad, la luz de la fe.

* * *

Pero ¿en qué consiste la rectitud de la voluntad? No hay necesidad de recordar que, según la doctrina del Angélico Doctor en la Segunda Parte de su inmortal Summa Theologica, la bondad o malicia de la voluntad, depende, respectivamente, de su debida ordenación o de la falta de la misma a su último fin. Por eso, la cuestión acerca del último fin, es con la que el Santo da comienzo, como necesario e indispensable preliminar a todas las demás cuestiones, en las que se propone tratar de la bondad y malicia de la voluntad y demás actos humanos. En la debida orientación hacia su último fin, es, pues, en lo que consiste la rectitud de la voluntad. Claro es, que, la orientación de que aquí tratamos, es una orientación, para la cual basta la sola luz de la razón natural, puesto que, como se supone, precede en el sujeto a la luz de la fe, siendo medio para que esa luz se reciba en él. Pero cierto es también, que la luz de la razón en el hombre, como participación que es de la razón divina, tiene su valor respectivo, conforme al grado en que es participada; y por sí sola basta para llegar al conocimiento de aquellas verdades que son del dominio de la razón. «Quantum ad ea, dice el Angélico, quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet, ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis, si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis» (I. II., q. 68, a. 2).

En efecto, diremos con el sabio e ilustre dominico P. Gardeil («La Crédibilité et L' Apologétique», segunda edición, pág. 13): «La razón humana nos puede prescribir el deber de dirigirnos hacia nuestro último fin; ella puede determinar este fin en vista de las exigencias de nuestra naturaleza racional. Ese será el bien conforme a los dictámenes de la razón. Aún va más lejos y llama por su nombre propio a ese bien supremo; ese es Dios infinito, causa y regla de nuestra razón. Todavía avanza más; se

da cuenta de la posibilidad, para nosotros, de dirigirnos a Dios, no solamente en aquello que de él conocemos, sino también en lo que nos está oculto, y nos dicta condicionalmente el deber que nos incumbe de ordenarnos al *Dios desconocido* y de obedecer a su revelación si El se nos quiere dar a conocer».

A esto se refiere Santo Tomás cuando dice (De Veritate, Q. XVI, a. 1, ad 9): hablando de la sindéresis, que, en ella se contienen ciertos principios que pertenecen a las razones eternas, como es el que dicta que debe obedecerse a Dios; y otros que pertenecen a las razones inferiores, como el que dicta que hay que vivir según la razón. Por donde se ve cómo la misma luz natural dicta que debemos obedecer a Dios, y que la vida debe también ajustarse a la razón. De esta obligación nadie se halla libre, tenga la fe o carezca de ella; y, por lo tanto, alcanza a todos los incrédulos que tienen uso de razón. Si éstos no cumplen con dicha obligación, dictada por la misma naturaleza, si no se conforman con los dictámenes de la luz de la razón que llevan impresa en su alma, y que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y, antes por el contrario, abusan de esa misma luz, no hay motivo para extrañarse de que no lleguen a adquirir la luz sobrenatural de la fe. Pero, si, haciendo el debido uso de la razón, viviendo según sus dictámenes, obedeciendo a Dios, deseando y practicando el bien y huyendo del mal, como dice el Angélico Doctor, ponen de su parte lo que pueden, y a lo que están obligados para llegar a recibir un don tan necesario y tan precioso, en tal caso, añade el Angélico maestro, Dios no faltará, ni dejará de conceder a los tales la luz de la fe. (De Veritate, Q. 14, a. 11, ad 1.um et 2.um). La obligación, pues, de todo aquel que tiene uso de razón, es conformar su voluntad y su vida con esa luz, en el grado en que la posee, verificar la debida ecuación entre la voluntad y la vida, regulables por la razón, y la razón como regla de la voluntad y la vida.

Con la orientación de la voluntad y la vida a su último fin, que acabamos de señalar, como primero de los medios para adquirir la fe, tiene muy estrecha conexión el segundo, que consiste en la rectitud del amor. Y es tan íntima la mutua relación entre ambos, que el primero depende del segundo; de tal modo que, sin éste, no puede aquél llevarse a la práctica. Porque, siendo el amor el primer acto de la voluntad, es también la base y presupuesto de todos los demás actos de la misma. Pues no es sino el amor, por el que la voluntad se inclina y se mueve hacia su objeto y término de sus aspiraciones. No otra cosa es lo que dijo San Agustín, con aquellas tan profundas palabras (Confess. Lib. 13, Cap. 9): «Mi amor es mi peso; a donde quiera que soy llevado, él es el que me lleva». El amor, dice a su vez Santo Tomás (I. II., Q. 28, a. 6), es por el cual, todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones; y toda acción que procede de cualquiera otra de las pasiones, procede también del amor, como de

primera causa de las mismas. No discuerda de esto lo que dice (I. II., Q. 77, a. 4): en donde pregunta si el amor del hombre a sí mismo, hablando del tal amor desordenado, es principio de todo pecado. A lo cual, después de su acostumbrado raciocinio, responde con estas palabras: «De donde es manifiesto que el desordenado amor de sí mismo es causa de todo pecado».

Siendo esto así, bien claro aparece cómo del amor, según que sea recto y ordenado o desordenado y malo, depende respectivamente la debida orientación de la voluntad y de toda la vida del hombre hacia su último fin o el desvío y apartamiento del mismo. Por donde se ve igualmente la suma importancia y necesidad del amor recto y ordenado, como medio para remover los obstáculos que se oponen a la fe, y para disponer a recibirla a aquellos que tienen la inmensa desgracia de carecer de esa luz celestial y divina.

Pero hay otro aspecto, bajo el cual podemos considerar el amor como medio de preparación para la fe; a saber, su radical oposición a la indolencia, a la cobardía y al odio a la verdad, que, según ya hemos visto, constituyen tres de los más grandes obstáculos para el conocimiento de la misma en materia de religión; porque el amor ordenado, del que aquí tratamos, es incompatible con esas tres cosas. Incompatible con la indolencia; porque el amor, por su misma naturaleza, es activo, emprendedor, incansable y nunca dice basta en el empeño de poner en práctica los medios conducentes a la consecución del objeto amado. El amor es diligente, no conoce la pereza, por eso un amor verdadero y a la vez perezoso e indolente, es incomprensible, es una contradicción y un absurdo.

Es también incompatible con la cobardía; porque el verdadero amor es fuerte, no siente la carga, ni hace caso de los trabajos; hace dulce y sabroso todo lo amargo, y muchas cosas ejecuta y pone por obra, en las cuales, el que no ama, desfallece y cae: es sufrido, magnánimo, firme y varonil (Vid. «Imitación de Cristo», Lib. 3, c. 5).

Finalmente, no es menos incompatible con la malicia; porque siendo el amor recto y la buena voluntad dos cosas inseparables, síguese necesariamente que, si el amor es recto, la voluntad será igualmente recta y buena.

De este modo, pues, el amor, como contrario a esos tres grandes obstáculos para la verdad, viene a ser un medio principalísimo y necesario para disponer el corazón y el entendimiento a recibir la luz de la fe.

Este sería el lugar oportuno para decir algo acerca de la sinceridad de corazón en la investigación de la verdad: sinceridad, cuyo defecto es una de las causas más comunes y ordinarias de la permanencia de los incrédulos en sus errores: pero no es necesario que nos detengamos en este punto; porque, lo que acerca de él pudiéramos decir, ya va comprendido en lo que hemos dicho sobre el amor ordenado; el cual, por necesidad debe ser también sincero, como una de las condiciones del verdadero

amor. Pasemos, pues, siguiendo el orden que nos hemos propuesto, a otro de los medios más principales y poderosos para llegar a la fe, cual es la humildad.

Desde luego, podemos afirmar que no es menor el poder de la humildad, ni su influencia sobre el espíritu, para disponerle a recibir la luz, que el poder e influencia de la soberbia, para engendrar las tinieblas en el entendimiento y hacer que permanezca en ellas; y que si, como dice San Gregorio (Moral. Lib. XXIII, Cap. 17): «La hinchazón de la mente es obstáculo para la verdad, porque, al hinchar, ofusca», así también podemos decir que la humildad, siendo la mejor medicina y como un divino colirio, el más eficaz para curar dicha hinchazón, obra también, a modo de un fuerte y saludable soplo, sobre el entendimiento, disipando las nubes engendradas en él por la soberbia. Por eso leemos en la Sagrada Escritura (Proverb. XI, 2) que «Donde hay humildad, habrá sabiduría». Con las cuales palabras concuerda aquel pasaje del Evangelio (Matth. XI, 25), donde Jesucristo, dirigiéndose a su Padre, le dice: «Yo te glorifico, Padre *mío,* Señor de cielo y tierra, porque has tenido encubiertas estas cosas a los sabios y prudentes *del siglo* y las has revelado a los pequeñuelos». El agua de la divina sabiduría, dice San Agustín (Enarratio in psalmum 31, 18), no se halla entre los filósofos paganos, en ninguno de sus libros; no en los epicúreos, no en los estoicos, no en los maniqueos, no en los platónicos Pero también añade que tampoco se encuentra en ellos la humildad. El camino de la humildad para llegar a la verdadera sabiduría no lo enseñaron dichos filósofos; viene de otra parte, viene de Cristo. «Aliunde manat: a Christo venit». Y es tanta la importancia que el gran Doctor de la gracia atribuye a la humildad como medio para llegar al conocimiento de la verdad, que en una de sus cartas (Epistolarum, Classis II, Epist. 118), dirigida a Dióscoro le dice: «Para alcanzar y conseguir la verdad, no te forjes otro camino que el que ya está construído por Aquel que, siendo Dios, vió la enfermedad de nuestros pasos. El primero, pues, de estos caminos, es la humildad; el segundo, la humildad; el tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntares acerca de esto, siempre te daré la misma respuesta». Y no se crea que hay exageración en las anteriores palabras; porque, en primer lugar, basta que sean de San Agustín, y, además, es cosa ciertísima que siempre será poco todo cuanto se diga acerca de la influencia de la humildad sobre la sabiduría y de la íntima y estrecha unión entre la una y la otra. Bien puede afirmarse, que el nivel de perfección de la luz en el cristianismo, la sublime elevación y admirable pureza de su doctrina, con la maravillosa trama en que todas sus verdades se encuentran en mútua relación de la más perfecta armonía, corresponde al nivel de la humildad cristiana. Por esa humildad, como se nos manifiesta en Jesucristo, Verbo de Dios, voluntariamente anonadado (Ad Philip. II, 7) y hecho carne (Joan. I, 14), hemos visto su gloria, gloria del Padre, lle-

no de gracia y de verdad (Ibid.) Y esa verdad es la que ha disipado las tinieblas del gentilismo y hecho brillar en todo el mundo la admirable luz del Evangelio. Y he aquí cómo la humildad y anonadamiento del Verbo de Dios en su encarnación, es el foco de donde procede esa luz purísima que, de modo tan admirable, resplandece en la Iglesia católica, y que de suyo es poderosa y suficiente para iluminar a todas las almas amantes de la verdad.

Esa influencia de la humildad sobre la luz del entendimiento, aparece también de modo manifiesto en los Santos Padres y Doctores de la Iglesia. A ellos se aplican aquellas palabras del Eclesiástico (Cap. XXXIX, 7, 8, 9): «Abrirá su boca para orar y pedirá perdón de sus pecados (7). Y si aquel gran Señor quisiere, le llenará del espíritu de inteligencia (8), y a modo de lluvia derramará sobre él máximas de su sabiduría». Por las cuales palabras se ve cómo la humildad, manifestada en la oración, en el reconocimiento de los propios pecados y en la petición del perdón de los mismos, sirve para atraer sobre el alma la luz de la inteligencia y la lluvia de la divina sabiduría. Podríamos comprobar esta verdad con hechos concretos, fijándonos en algunos Santos Padres y Doctores en particular; y haciendo ver cómo en sus escritos se hallan juntamente los sentimientos de la más profunda humildad, y la más admirable doctrina y alta sabiduría. Cualquiera puede convencerse de ello, leyendo, por ejemplo, los «Soliloquios» de San Agustín; en los cuales no se sabe qué admirar más, si los profundos y elevados pensamientos de la mente del Santo, o sus íntimos sentimientos de humildad con que parece anonadarse en la presencia de Dios, hablando con su infinita Majestad. Y si después de San Agustín, se quiere otro admirable ejemplo de la unión entre la humildad y la luz de la inteligencia, nos lo ofrece el Angélico Doctor, quien en tal grado de perfección poseyó la humildad, que de él, dice la Iglesia (In Officio Sti. Thomae), que nunca sintió el estímulo de la soberbia. «Pestiferae superbiae nunquam persensit stimulum»; hallándose de este modo, en la mejor disposición para recibir aquella tan extraordinaria abundancia de luz y aquella tan alta y celestial sabiduría, por la que ha merecido ser llamado el Doctor Angélico, Angel de las Escuelas y Doctor Universal.

La razón de ser la humildad medio tan poderoso y tan grande su influencia sobre la mente del hombre, comunicándole las mejores disposiciones para recibir la luz y adquirir el conocimiento de la verdad, se funda en que la luz no desciende sino de Dios, Padre de las luces (Jacob. I, 17), y en que, según el Doctor Angélico, la humildad es la virtud, por medio de la cual el hombre se sujeta a Dios. «Unde humilitas praecipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum» (2, 2, 161, a. 2, ad 3.m). Por lo cual, hallándose la mente del hombre sujeta a Dios por medio de la humildad, se cumple aquí, como también en el orden físico, la ley, según la cual, tanto más perfectamente un objeto recibe la luz, cuanto más

próximo se halla a su foco: que es lo mismo que dice Sto. Tomás con estas otras palabras (1, 2, Q. 66, a. 1): «En los efectos, tanto es más principal alguna cosa, cuanto más cercana se halla a su causa». Nada extraño es, pues, que reciba la luz de lo alto y venga al conocimiento de la verdad, el que por medio de la humildad se halla tan cerca del foco de toda luz, Dios, el cual, aunque elevado, es alcanzado por los humildes, como dice San Agustín (Enarratio in psalmum LXXIV, v. 2), cumpliéndose también aquellas otras palabras del mismo Santo (Serm. XXI, 2): «Si te exaltas, se aparta lejos de tí; si te humillas, se inclina a tí».

Acerca de esta influencia de la humildad sobre la luz del entendimiento, conviene advertir, que no sólo tiene en su favor pruebas racionales y especulativas, sino también del orden experimental; cuya experiencia puede hacer por sí mismo cualquier incrédulo, con sólo querer: de tal modo que, por el mero hecho de negarse los incrédulos a poner en práctica un medio tan fácil, sencillo y que tienen tan a mano, muestran claramente su falta de sinceridad y de buena fe en la investigación de la verdad. Cualquiera de ellos puede hacer lo que hizo el célebre economista Federico Bastiat, el cual, encontrándose enfermo, dijo a uno de sus amigos: «Amigo mío, he tomado las cosas por el mejor camino, por la humildad». He observado que la porción mejor de los hombres se encuentra en los creyentes, y he hecho lo que ellos. Y al morir, dichosamente iluminado por la fe, exclamó: «¡La verdad! ¡por fin veo la verdad!...» Y nótese la relación entre las palabras, «he tomado las cosas por el mejor camino, por la humildad», y estas otras: «¡La verdad! ¡por fin veo la verdad!»; pues en esa relación se ve claramente cómo la humildad es el mejor camino para la fe; y cómo esto lo confiesa y atestigua un incrédulo convertido, que lo probó en sí mismo, por propia experiencia. Si todos los incrédulos imitaran el ejemplo de Bastiat, tomando las cosas por el mejor camino, el de la humildad, seguramente que también como él, llegarían a tener la dicha de recibir en su alma la luz de la fe. Pero no todos lo hacen así; por lo cual, tampoco llegan a salir de sus dudas y adquirir la certidumbre del entendimiento en la posesión de la verdad. Son ciegos y enfermos, cuya ceguedad, como dice A. Nicolás («El arte de creer», tom. 2, lib. 3, c. 2): «Se halla complicada con el deslumbramiento, y su enfermedad con la hinchazón; no quieren persuadirse de que están enfermos y rehusan el llamar al médico». Así es como se cumplen en ellos aquellas palabras de Séneca (Cartas, L.): «Et ideo difficiliter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotari nescimus».

Con lo dicho creemos haber probado suficientemente que la humildad es uno de los medios más necesarios para disponer a recibir la luz de la fe a quienes carecen de tan precioso y necesario don. Veamos ahora cómo la limpieza del corazón es también otro de los medios no menos necesarios e indispensables para el mismo objeto.

* * *

De lo dicho al tratar de la malicia en general, y especialmente del vicio nefando, como obstáculos para el conocimiento de la verdad, fácilmente puede inferirse, que, por el contrario, la limpieza de pecado, la pureza de alma y cuerpo, es uno de los medios más necesarios y adecuados para adquirir la luz de la divina sabiduría. Pero, además, tenemos de ello pruebas especiales que no dejan lugar a duda sobre este punto. El mismo Jesucristo, con su autoridad suprema, nos ha enseñado del modo más claro esta verdad, en su Evangelio, al pronunciar aquellas divinas palabras (Matth. V, 8): «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios». Acerca de esto dice San Agustín (Serm. LIII): «¿Quién hay que no quiera ver a Dios?» Pero advierte lo que se ha dicho: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios». Pon en práctica lo primero a fin de que se cumpla en tí lo segundo. Porque ¿cómo quieres ver la salida del sol con ojos legañosos? Si los ojos están sanos, aquella luz será causa de gozo; pero si están enfermos, lo será de tormento. Porque no se te permitirá ver con el corazón manchado, lo que no puede verse sino con el corazón limpio. Serás rechazado, serás retirado, no verás: porque solamente los limpios de corazón verán a Dios».

El Angélico Doctor (2. 2., Q. VIII, a. 7), respondiendo a la pregunta sobre si al don de entendimiento corresponde la sexta bienaventuranza, que es la que se expresa en las citadas palabras: «Bienaventurados los que tienen puro su corazón, dice, que en esa sexta bienaventuranza se contienen dos cosas: una, por modo de mérito, a saber, la limpieza de corazón; y otra, por modo de premio, a saber, la visión de Dios». Por donde se ve la perfecta correspondencia que existe entre la limpieza de corazón y la visión de Dios; la primera como mérito, y la segunda como premio. Y continuando el Santo hablando de dicha limpieza, distingue en ella dos clases: una, por la cual el afecto se limpia y purifica de las afecciones desordenadas; y otra por la cual el entendimiento se limpia también y se purifica de los fantasmas y errores, a fin, dice el Angélico, de que aquellas cosas que se le proponen acerca de Dios, no se reciban o se piense de ellas a modo de fantasmas corporales, ni tampoco según las heréticas perversidades. (Son palabras del mismo Santo). Y ambas clases de limpieza disponen, cada una a su manera, al conocimiento de Dios.

Muy a propósito vienen aquí unas palabras de Ugo de San Caro (In Matth. V), acerca de la correspondencia entre la limpieza de corazón y el don de entendimiento. «Esta virtud, dice, se adapta al don de entendimiento. Porque la limpieza del corazón conviene al entendimiento, como la pureza de la pupila a la visión del ojo, y la limpieza del espejo a la contemplación del que en él se mira. El corazón, así como el ojo, ha de limpiarse del polvo de los deseos terrenos, de la mancha de los placeres carnales, y de la catarata de la mundana dignidad». Con razón, dice San León (Serm. in Festo Omnium Sanctorum), esta bienaventuranza (la que

consiste en la visión de Dios), se promete a la pureza del corazón; porque los ojos manchados no podrán ver el resplandor de la verdadera luz... Apártense, pues, las tinieblas de las terrenas vanidades, y límpiense los ojos interiores de toda inmundicia de iniquidad, para que la vista serena sólo se alimente de la visión de Dios».

Al pensar en esta íntima unión entre la pureza de alma y cuerpo, y la luz de la verdad, se nos viene a la memoria algo que no podemos resistir al deseo de consignar aquí antes de terminar esta materia; algo que constituye una prueba de hecho, la más clara, de lo que acabamos de decir: un ejemplo vivo en que aparecen unidas, en altísimo grado, la pureza de alma y cuerpo, y la luz de la verdad, con todo el resplandor con que brilla en quien es el Sol de la Iglesia, el Angélico Doctor, Santo Tomás, de quien la misma Iglesia canta estas hermosas palabras, que son la mejor fórmula con que puede expresarse lo que vale la limpieza de corazón, para disponer a la luz de la verdad: «Mentis innocentia, flosque puritatis, extiterunt praevia luci veritatis» (In Officio Sancti Thomae).

Pasemos ahora a decir algo, brevemente, acerca del desprendimiento de las riquezas y bienes temporales, como medio también para disponer el entendimiento a la luz de la verdad.

* * *

Por el texto de Santo Tomás arriba citado, donde dice que por la limpieza del corazón el afecto se limpia y purifica de las afecciones desordenadas, y por el de Ugo de San Caro, en que dice este gran comentarista que el corazón ha de limpiarse del polvo de los deseos terrenos, se ve que en la limpieza del corazón va ya incluído el desprendimiento de las riquezas y de todos los bienes materiales, puesto que el amor desordenado de tales bienes, es incompatible con la pureza de afectos del corazón, el cual, rebajándose al nivel de unos bienes tan viles y despreciables, por fuerza ha de quedar manchado con la escoria de su ruindad y vileza. Por lo cual, con lo indicado acerca de la limpieza del corazón, podemos dispensarnos de hablar de dicho desprendimiento. Baste, pues, decir que su importanria y necesidad, en cuanto es uno de los medios principales, por los que el espíritu se dispone a recibir la luz de la fe, se fundan en que, por su medio, se remueven los impedimentos que el vicio contrario opone a esa divina luz.

Ahora bien: estos impedimentos consisten en la oscuridad, ofuscación y ceguera que el ansia del dinero causa en la mente de los avaros, quedando privados de la luz necesaria para conocer a Dios y las verdades divinas (Vid. San Ambrosio, Serm. 59, de avaritia). Consisten, además, en que la avaricia es uno de los vicios que mayor poder y eficacia tienen para desorientar la voluntad y apartarla del último fin, porque, como dice

San Agustín (De Civit. Dei, Lib. XI, Cap. XXV): «Los perversos quieren disfrutar del dinero como fin y usar de Dios como medio; porque no subordinan el dinero a Dios, sino Dios al dinero». Consisten en que «la codicia de las riquezas llena de tinieblas el alma propiamente cuando excluye la luz de la caridad, anteponiendo el amor de las riquezas al amor divino» (D. Thom. 2, 2, Q. CXVIII, a. 4, ad 3.m)

Siendo, pues, tan grande la indisposición que la avaricia causa en el alma para recibir la luz de la verdad, bien claro aparece cuán importante y necesario sea el desprendimiento de las riquezas, por el cual, libre el alma de los impedimentos que causa la avaricia, se halla en las mejores condiciones para que la divina luz entre en ella y la eleve al conocimiento de las más altas verdades.

Y es cosa muy digna de notarse, que la relación que existe entre el afán de las riquezas y la incredulidad, no sólo afecta a los indivíduos en particular, sino que también se verifica en superior escala y en una esfera más amplia, en la sociedad. Porque también en el orden social, en los pueblos, se cumple la ley de proporción entre la pasión por los bienes materiales, los intereses de este mundo y el ambiente de incredulidad reinante en la vida pública. No hay duda de que cuanto la sociedad se halle más dominada por el amor de la materia y engolfada en el mar de los bienes materiales, cuanto más metalizada por el desordenado apetito del dinero y, en una palabra, cuanto sea más idólatra del oro, tanto más difícil será en esa sociedad el reinado de la fe.

Al contrario, en una sociedad menos materializada y más espiritualista, se encuentra el campo más dispuesto para esa luz del cielo.

A este propósito recordamos unos párrafos elocuentes de Caussette («El buen sentido de la fe». Pte. 2, Lib. 1, Cap. 3) muy oportunos en este lugar: «La fe de las naciones, dice, depende en gran parte del espiritualismo de sus ideas, de la elevación de su inteligencia, de la austeridad de sus costumbres y de la dignidad de sus hábitos e inclinaciones, grandezas tutelares que el culto de los intereses materiales rebaja en detrimento de las creencias». Pues la pasión de esos intereses, «concentrando en la tierra todas las afecciones del hombre, no tarda mucho en cerrarle todos los horizontes que miran al cielo; conviértese en el cambio del otro mundo por este y en la negación implícita de las verdades eternas, por una afección desordenada de las cosas temporales».

Por todo lo dicho queda suficientemente comprobado que, así en los indivíduos como en la sociedad, el desprendimiento de las riquezas constituye uno de los principales medios para disponer las almas a recibir la luz de la fe.

Réstanos sólo decir algunas palabras acerca de la oración, como medio también, y no el menos principal, para recibir esa luz divina.

* * *

De la oración podemos afirmar con verdad, que es un medio que comprende todos los demás, pudiendo llamarse con razón el medio de los medios, en cuanto que por ella, hecha con las debidas condiciones, se consigue infaliblemente todo cuanto se pide en orden a la salvación y, por lo tanto, la fe, que es de absoluta necesidad para alcanzar la vida eterna.

No hay para qué detenernos a probar con razones que tanto abundan en la Sagrada Escritura, Santos Padres, Doctores de la Iglesia y teólogos escolásticos, la necesidad y eficacia de la oración y el trascendental papel que desempeña en la economía del plan de la divina Providencia, en orden a la salvación de los hombres: papel tan importante, que llega a decir San Ligorio las siguientes palabras, que podrán parecer exageradas, pero en realidad nada tienen de exageración (De orat. p. 1, c. 1): «El que ora, ciertamente se salvará; el que no ora, ciertamente se condenará».

Y ya que no es propio ni de la índole, ni de los estrechos y obligados límites del presente trabajo, traer aquí cuanto acerca de la necesidad de la oración se enseña unánimemente y como en su propio lugar en los libros de teología moral, con la extensión, claridad y solidez que puedan desearse, nos contentaremos con citar solamente dos pasajes del Angélico Doctor, cuya autoridad, por sí sola basta, y representa y equivale a la de todos los demás Doctores y teólogos. Comentando el Santo aquel texto de San Pablo a Timoteo (1.ª ad Tim. II, 1): «Recomiendo, pues, ante todas las cosas, que se hagan súplicas, oraciones, rogativas, acciones de gracias, por todos los hombres», dice que «entre todas las cosas necesarias para la vida cristiana, la principal es la oración». Por eso, siendo la fe tan necesaria para la vida cristiana, puesto que es principio de esa misma vida, según el mismo enseña en otro lugar (2, 2, Q. XVI, a. 1, ad 1m.): «Fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae», y siendo imposible sin la fe agradar a Dios (Hebr. XI, 6), y habiendo dicho Jesucristo terminantemente (Marc. XVI, 16), que quien no creyere se condenará; de esa necesidad de la fe para la vida cristiana y para la salvación, que sin la misma vida no puede obtenerse, síguese que siendo la oración la principal entre todas las cosas necesarias para la vida cristiana, como afirma el mismo Santo, es también la principal y más necesaria para los que carecen de la fe, a fin de que vengan al conocimiento de la verdad y al camino de la salvación. Por eso enseña también el Angélico (In 4, Sent. dist. 15, Q. 4, a. 1, q. 3): «A la oración está obligado todo hombre, por lo mismo que está obligado a procurarse los bienes espirituales, que solamente Dios los concede; de tal suerte que no hay otro modo de procurárselos sino pidiéndolos al mismo Dios». Con razón, el gran genio de la oratoria cristiana e insigne apologista de la fe católica, Lacordaire, llama a la súplica la reina del mundo... la que restablece nuestras relaciones con Dios, atrae su acción sobre nosotros, le hace violencia sin dañar a su libertad, y es por consiguiente madre de la fe» (Conferencias, 1836, Conf. 13).

Acerca de la importancia que la oración tiene como medio para alcanzar la fe, nos han dejado algunos incrédulos convertidos, muy fehaciente y hermoso testimonio de lo que ellos mismos experimentaron en su conversión, ofreciéndonos pruebas experimentales con que se confirma más y más lo que hemos dicho anteriormente y probado con razones de orden teológico.

Aduciremos tan sólo, por ser suficientes para nuestro intento, dos testimonios de Maine de Biran y de Isnard, que hallamos citados en A. Nicolás («Arte de creer», tom. 2, Lib. 3, Cap. 8). He aquí cómo se expresa el primero: «Un momento de recogimiento, de amor y de presencia de Dios, hace ver más verdades que todos los raciocinios del mundo... A juzgar por lo que yo experimento, y considerando únicamente el *hecho psicológico,* me parece que hay en mí un sentido superior y como una *faz de mi alma,* que se vuelve por momentos hacia un orden de cosas o de ideas superiores a todo lo que tiene relación con la vida vulgar. Entonces tengo el sentimiento íntimo, la sugestión real y efectiva de ciertas verdades que se refieren a un orden invisible, a un modo de existencia mejor, muy diferente de aquel en que nosotros nos encontramos... Hay un régimen físico como un régimen moral... la *oración,* los ejercicios espirituales y la vida contemplativa abren ese sentido superior, desarrollan esa faz de nuestra alma vuelta hacia las cosas del cielo y ordinariamente tan oscurecida. Entonces tenemos la presencia de Dios, y sentimos lo que todos los raciocinios de los hombres no nos podrían enseñar.

«Para nacer a esa vida superior de la fe, son necesarias dos condiciones: primera, *desear,* sentir sus necesidades, su miseria, su dependencia, y hacer esfuerzos para elevarse más arriba; segunda, *orar,* para que venga sobre nosotros el espíritu de sabiduría, que no llega, si no se le prepara el camino, y que no ilumina más que el sentido dispuesto a recibir sus impresiones. *Optavi (conatus sum) et datus est mihi sensus. Invocavi, et venit in me Spiritus Sapientiae*» (Diario íntimo).

Después de este precioso testimonio de Maine de Birán, véase el siguiente, no menos precioso e importante de Isnard, quien refiriendo la historia de su conversión dice, entre otras cosas muy notables, lo siguiente: «Me apercibí desde luego de que, en materia religiosa, la solución de la verdad depende menos del esfuerzo de nuestro espíritu, que de la disposición de nuestro corazón; que sobre estas cuestiones, que atañen tanto al sentimiento como a la inteligencia, la ciega razón se extravía y cae, si quiere marchar sola con presuntuoso paso; que es preciso que la virtud la preste el firme apoyo de su brazo, y que sólo la caridad puede desatar la venda que el vicio y el error han colocado sobre nuestros ojos. Reconocí que en la noche oscura de la metafísica religiosa, la verdad no se muestra más que por relámpagos que es necesario aprovechar, y como una llama que la humilde oración enciende y que el orgullo apaga... Comencé, pues,

por orar, y, más en relación con Dios, llegué a ser mejor, a estar más tranquilo, a hacerme superior al infortunio y más apto para discernir la verdad».

Nos permitimos llamar de un modo especial la atención del lector sobre aquellas palabras de Maine de Birán: «Hay un régimen físico como un régimen moral, la *oración*... y aquellas otras: «Para nacer a esa vida superior de la fe son necesarias dos condiciones: la primera *desear*... la segunda *orar*...

Y sobre aquellas de Isnard: «Reconocí que la verdad no se muestra más que... y como una llama, que la humilde oración enciende... Comencé, pues, por orar».

Vese, pues, por el testimonio de estos dos convertidos, cuán grande es la importancia de la oración para recibir la luz de la fe.

Y no hay necesidad de advertir que un medio tan sencillo, y, puesto con las debidas condiciones, tan seguro y eficaz, no hay incrédulo que no lo tenga a mano y que pueda excusarse de no ponerlo en práctica; de tal modo que, si no lo hace, manifiesta claramente su mala fe y falta de amor sincero a la verdad; pero si verdaderamente ama y desea la luz, y la pide con humildad al Padre de las luces y Dador de todo bien, no hay duda que la obtendrá como la obtuvieron los demás que se han servido del mismo medio.

Resumiendo ahora en pocas palabras lo expuesto en el presente artículo, diremos que la fórmula más breve y compendiosa y que mejor comprende todos los medios de que hemos hablado para llegar al conocimiento de la verdad y recibir la luz de la fe, se halla en aquellas palabras de Jesucristo (Joan. VII, 17): «Quien quisiere hacer la voluntad *de aquel que me ha enviado,* conocerá si mi doctrina es de Dios».

He ahí el medio infalible para conocer la verdad en materia de religión: querer hacer la voluntad de Dios. Porque, en efecto, todo aquel que sinceramente quiera hacer la voluntad de Dios, tendrá también su voluntad recta y bien ordenada al último fin; su corazón, por medio del amor, igualmente recto y ordenado, gravitará hacia su centro, que es el Sumo Bien; reconocerá, por medio de la humildad, que la criatura, por sí sola, ni es ni puede nada; y que en todo cuanto es y puede, depende de su creador; trabajará para asemejarse más y más a Dios, por medio de la limpieza de alma y cuerpo; procurará arrancar de su corazón los afectos desordenados a los bienes de la tierra, y levantar sus pensamientos y deseos a los del cielo; dirigirá a Dios, por medio de la oración, frecuentes y humildes súplicas, a fin de que descienda de lo alto la deseada luz de la fe que disipe las tinieblas de la incredulidad y sea para el alma el principio de la vida cristiana, de la unión con Dios, y de la verdadera paz y felicidad.

Buena voluntad, recto amor, pasiones ordenadas, humildad de corazón,

limpieza de alma y cuerpo, desprendimiento de los bienes materiales, oración hecha con las debidas condiciones, en conformidad con el grado de luz que ya se posee; ese es el camino para la fe.

En el próximo artículo responderemos a ciertos reparos que pudieran oponerse a lo dicho en los dos publicados.

Fr. Pascual Broch, O. P.

(Continuará).

Rosaryville (U. S. A.), Ponchatoula, La.

"Para que conozcáis que yo soy Jahvé vuestro Dios„

(Las vías del conocimiento de Dios.)

Según la filosofía católica, la idea de Dios no es innata en el hombre. Sin embargo la historia y la experiencia nos prueban que esta idea es universal. Cicerón nos ha descrito con la elocuencia que le es propia esta universalidad del conocimiento de Dios y de su culto. La moderna etnología y la historia de las religiones confirman esta tesis del orador y filósofo romano. El desconocimiento de Dios, si realmente se da, es propio de aquellas tribus salvajes, que han llegado al último grado de la degradación humana. La negación positiva de Dios sólo se halla en algunos individuos civilizados, en quienes la cultura ha tenido este singular efecto de pervertir los más nobles sentimientos del ser racional.

Siendo tan universal el conocimiento de Dios, sin duda que ha de nacer de una fuente así mismo universal, la cual es la aplicación instintiva del principio de causalidad. Por él, como por una escala, que se apoya en el mundo visible y sobre todo en el hombre mismo, nos levantamos hasta el supremo Hacedor y Proveedor de todas las cosas. Los salvajes, en quienes podemos mejor estudiar la fuerza de este raciocinio instintivo, que los lleva a Dios, no se proponen el problema al modo de los filósofos. «Ellos no tienen evidentemente idea del *ens a se,* como tampoco de la eternidad de la materia, ni de la creación *ex nihilo.* Sobre el comienzo del mundo, sobre la aparición del hombre, etc., varían las leyendas con las tribus, lo cual puede ser una prueba de que tales leyendas no son muy antiguas. Pero en todas partes encontramos a Dios, que preside la organización del mundo, aun cuando se supone que cuanto existe nació del matrimonio del Cielo y de la Tierra. Y de aquí precisamente proceden muchos de los nombres que a Dios son dados, como el de Creador, Formador, Conservador, Bienhechor. Estas expresiones y muchas más, que se pueden notar en la mayor parte de las lenguas *bantus,* al poner en evidencia el sentido de autor, fabricador, preservador, muestran la impresión profunda que el argumento de causalidad hace en los primitivos. Instintivamente

se dan también cuenta de que la maravillosa máquina del mundo no ha podido montarse por sí sola. Y esta es, a nuestro juicio, la base real en que descansa la idea de Dios entre los Bantus» (1). Es este el conocimiento confuso de que habla Santo Tomás, al decir: «Cognoscere Deum sub quadam confusione, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo, est nobis naturaliter insertum» (I, q. 2, a. 1, ad 1). Lo cual no quiere decir que la idea de Dios sea innata al hombre, sino que esta idea la adquiere como por instinto, por la espontánea aplicación del principio de causalidad a cosas que con toda evidencia se ofrecen a los ojos de su espíritu. Este era el conocido pensamiento de Tertuliano, al decir que el alma es *naturalmente cristiana,* es decir monoteísta.

Es verdad que para los primitivos no es clara la distinción entre la causa primera y las causas segundas de los fenómenos naturales; pero esto mismo les hace sentirse más cerca de Dios, autor y conservador de las cosas, sin el intermedio de las causas segundas. Todavía esta concepción no es del todo falsa, por cuanto la causa primera penetra las causas segundas y toda su virtud, y su acción es más íntima a los fenómenos que la misma causa de que inmediatamente proceden. Sobre todo afecta al hombre más que el espectáculo del mundo, la propia existencia y su conservación. «Dios es quien envía la lluvia, previniendo a los hombres por medio del trueno, y es él quien así mismo la retiene; es él quien hace brotar la yerba de las llanuras para los rebaños; es el que hace reverdecer el bosque, madurar los frutos, prosperar los campos; es el que todo lo alimenta, los árboles, las bestias, los hombres... En una palabra, todo el mundo está bajo su dependencia» (2). Leamos a la luz de estas observaciones el salmo, 104 que celebra las obras de Jahvé, autor de la naturaleza, soberanamente grande, revestido de gloria y esplendor. Se envuelve en claridad como de un manto, extiende en los cielos su tienda, edifica en las aguas su morada, y hace de las nubes su carro, que arrastran los vientos como caballos alados. Jahvé derrama sobre la tierra la lluvia bienhechora, da vida a los campos, alegra a los animales y enriquece al hombre con todo género de bienes. Por donde termina el salmista:

> Cantaré a Jahvé mientras viva,
> celebraré a mi Dios, en tanto que yo exista.
> Séale agradable mi canto,
> yo, que pongo en Jahvé mi alegría.

A este primer conocimiento natural de Dios sucede luego la *reflexión* del pensamiento o la obra de la imaginación, con la cual, o se perfecciona y afianza esta primera idea de Dios o se oscurece y anubla con infinidad

---

(1) *Mgr. A. le Roy:* La Religión des Primitifs., p. 190 s.
(2) *Mgr. A. le Roy.* Ib., p. 152 s.

de mitos que anegan esta idea primitiva. Oigamos a un especialista en la etnología religiosa: «En las razas más humildes que conocemos, hallamos de ordinario lo mismo que en la antigua Grecia, la fe en un «padre» inmortal, en un «señor», en un «autor de todas las cosas», y al mismo tiempo un montón de mitos humorísticos, obscenos, fantásticos, que forman contraste flagrante con el carácter religioso de aquella fe. Esta fe es el elemento que llamamos razonable y aun sublime, en oposición a los mitos, que son el elemento absurdo y envilecedor.—Por el momento sólo podemos afirmar que la concepción religiosa procede del entendimiento humano por la vía de la meditación seria y de sumisión; al paso que las ideas mitológicas vienen por otro camino, por el de la imaginación alocada e inconstante... Estas dos corrientes existen simultáneamente y se hacen competencia a través de toda la historia religiosa de la humanidad. Se acercan y se alejan como el amor y la concupiscencia» (1).

Menos comunes, pero sí más graves son los resultados de la reflexión intelectual sobre la idea de Dios, que viene a parar en la negación de esta misma idea. El hombre acosado por sus necesidades, y sintiendo su flaqueza ante las fuerzas incontrastables de la naturaleza, se entra por las puertas de Dios, y se humilla a El pidiéndole remedio y amparo. Pero cuando se siente fuerte y bastante para proveerse a sí mismo, se yergue contra la idea de Dios, contra la sumisión a El y vuélvese impío. Mas en todo caso, o sometido a Dios con docilidad, o en lucha con El, el hombre no puede prescindir de Dios, y el alma da siempre testimonio de que Dios existe. Estas observaciones generales nos servirán de preámbulos para darnos razón de los datos que la Escritura nos ofrece sobre los caminos porque Israel vino en conocimiento de su Dios.

* * *

Este aspecto del conocimiento racional de Dios, no era fácil que se ocurriera sino a los autores sagrados que vivían entre los griegos, investigadores asiduos de la filosofía. El primero que nos habla del conocimiento que los filósofos alcanzaron de Dios, es el autor de la Sabiduría. Este libro fué compuesto, a lo que parece, en Egipto, y en él se muestra el influjo de la ciencia y literatura griegas. El fondo de su pensamiento es hebreo, derivado de la revelación profética; pero la forma de concepción y expresión es griega. San Jerónimo había expresado ya este carácter de la Sabiduría, diciendo de él: *redolet sapientiam graecam*. Pues en el capítulo trece, comenzando a tratar de la idolatría y de su vanidad, empieza por acusar de vanos a los sabios griegos, que no supieron por el estudio de las criaturas elevarse al conocimiento del Creador.

---

(1) Lang en L' origine de l' idée de Dieu, por G. Schmidt, p. 111.

1. «Necios son realmente los hombres que carecen del conocimiento de Dios,
y por los bienes que ven no supieron conocer al que es,
ni considerando las obras alcanzaron al artífice de ellas;
2. sino que o al fuego, o el viento, o el aire móvil,
o el círculo de los astros, o el agua impetuosa,
o las lumbreras del cielo reputaron por dioses, dueños del mundo.
3. Si, alucinados por la belleza de los elementos, toman a éstos por dioses·
sepan cuánto más excelente es el dueño de los mismos,
pues el Autor de la belleza los ha creado.
4. Y si admiran su virtud y su fuerza,
entiendan por ellas cuánto más poderoso es el que las ha hecho;
5. pues por la excelencia y la belleza de las criaturas,
se conoce por analogía su creador.
6. Pero aún son éstos menos dignos de reproche,
por cuanto verosímilmente yerran,
buscando a Dios y deseando encontrarle.
7. Pues, ocupados en sus obras, investigan [las, buscando a Dios],
mas se dejan engañar por la vista de las cosas bellas que ven.
8. Pero con todo no son excusables,
9. porque, si tantas cosas alcanzan a conocer
que puedan conjeturar el curso del mundo,
¿cómo no hallan con más facilidad al Señor de estas cosas?»

Por aquí se ve el juicio que el autor inspirado formaba de la sabiduría griega. Es vana por cuanto no los lleva a Dios, antes se detienen en las cosas creadas. Cierto que su vanidad no es tanta como la de los que, prescindiendo de la belleza y bondad de las obras divinas, se fabrican, según su capricho, imágenes de ídolos, y a estas creaciones de su fantasía apellidan dioses y les atribuyen el señorío sobre las obras hermosas de Dios. Así dice San Agustín en un sermón sobre estas palabras: «Accusati sunt consumentes tempora sua et occupationes disputationum suarum in perscrutanda et quodam modo metienda creatura: quaesierunt meatus siderum, intervalla stellarum, itinera caelestium corporum, ita ut computationibus quibusdam ad eam scientiam pervenirent ut praedicerent defectum solis, defectum lunae, et quando praedicerent eveniret, eo die et ea hora, tantum et tanta parte, ex quanta parte illi praedicerant. Magna industria, magna sollertia. Sed ibi Creatorem scrutati sunt positum non longe a se, et non invenerunt» (Serm. 68. Migne, t. 38, c. 438).

San Pablo, predicando a los griegos, acudía a este argumento para inducirlos a admitir el monoteísmo y asentar en ellos el primer principio de la fe cristiana. En Listra, cuando a la vista de un prodigio obrado por Pablo y Bernabé, los habitantes de la ciudad quisieron tenerlos por dioses, Pablo, rasgando de horror sus vestidos, se precipita en medio de la muchedumbre y exclama: «Varones, ¿qué es lo que hacéis? También nos-

otros somos hombres de sentimientos semejantes a los vuestros, que os anunciamos la conversión de estos vanos dioses al Dios vivo, que hizo el cielo, y la tierra, y la mar, y todo cuanto hay en ellos, el cual dejó durante las pasadas generaciones que todas las gentes siguiesen sus caminos; aunque no se quedó él mismo sin testimonio, haciendo bien enviándonos desde el cielo las lluvias y las estaciones para criar los frutos, dándonos la comida y llenando de alegría nuestros corazones» (Act. 14, 14-17). Estas palabras del historiador sagrado resumen sin duda un largo discurso del Apóstol, en que éste desenvolvía un doble pensamiento; que Dios era Creador de todas las cosas, y que era Proveedor especial del hombre, a cuyo bien ordenaba El todo lo demás, y por cuya salud había enviado al mundo a su Unigénito Hijo. Así, la providencia amorosa de Dios por el hombre servía de puente para pasar al dogma propio de la doctrina evangélica, sintetizada en Jesucristo.

Esto aparece mejor en el discurso que poco tiempo más tarde pronunciaba San Pablo en el areópago de Atenas, en presencia de una multitud de filósofos de varias sectas. «Varones atenienses: Admiro sobre manera vuestra religión. Porque atravesando la ciudad y observando los simulacros de vuestro culto, me encontré con un altar, en que estaba escrito: *Al Dios desconocido*. Pues a ese Dios, a quien sin conocerlo honráis, a ese os anuncio yo. El Dios que hizo el mundo y todo cuanto hay en él, siendo el Señor del cielo y de la tierra, no habita en santuarios hechos por manos de hombre, ni por manos humanas es servido, como si necesitase de algo, siendo El el que da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. El hizo de uno difundirse el género humano y habitar sobre toda la haz de la tierra, fijando los tiempos y los términos de su morada, para que busquen a Dios, si en efecto ellos buscan a tientas y le hallan, bien que a la verdad no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en El vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de vuestros poetas han dicho: Porque linaje suyo somos también nosotros. Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que el oro, o la plata, o la piedra, obras de arte, creaciones de mente humana, sean a la Divinidad semejantes. Pues Dios, desdeñando estos tiempos de ignorancia, anuncia ahora a los hombres que todos, en todas partes, se arrepientan, por cuanto tiene decretado el día en que ha de juzgar al mundo en justicia, por medio del varon, que tiene destinado, dando a todos la fe luego que le resucitó de los muertos» (Act. 17, 22-31). Las palabras que acabamos de leer, son el resumen, que San Lucas nos da de la larga conferencia habida por San Pablo con los curiosos filósofos de Atenas. Más que sus palabras, hemos de pensar que nos da la suma de su pensamiento, en el cual resalta su modo de proceder, tan distinto del que seguía el mismo Apóstol en las sinagogas de los judíos. Aquí solía comenzar recordando las promesas mesiánicas, para ve-

nir a parar en el cumplimiento de las mismas por Jesucristo muerto y resucitado. Ante los gentiles comienza por la obra creadora de Dios para terminar en el mismo fin, pues San Pablo no predicaba otra cosa sino a Cristo crucificado (I Cor. 1, 23).

Pocos meses después de esta conferencia de Atenas, en que se había puesto en contacto con los sabios de Grecia y había palpado la vanidad de sus propósitos, escribía San Pablo desde Corinto la epístola a los Romanos, en que traza la más fiera requisitoria contra los sabios gentiles. Oigámosle: «Pues la cólera de Dios se revela desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, que retienen cautiva la verdad en su injusticia; por cuanto que lo que de Dios se puede conocer es claramente manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de Dios por reflexión se descubren desde la creación del mundo por las obras, bien sea su eterna virtud y su divinidad, de manera que vengan a ser inexcusables, puesto que, conociendo a Dios, no le glorificaron como Dios, ni le dieron gracias, antes se han divertido con sus vanos pensamientos, y se oscureció su corazón insensato. Gloriándose de sabios, se volvieron necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal en la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de las aves, y de los cuadrúpedos, y de los reptiles. Por eso los entregó Dios, según los deseos de su corazón, a la impureza, para que sean deshonrados sus propios cuerpos, ellos que cambiaron la verdad de Dios en la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura con desprecio del Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén» (Rom. 1, 18-25). Y prosigue el Apóstol describiendo con crudo realismo los vicios infamantes, que de este primer pecado se originaron entre los gentiles, y que San Pablo no sólo aquí, pero en muchos pasajes enumera, para estigmatizarlos e infundir horror hacia ellos en el ánimo de los fieles.

La suma de todo este discurso del Apóstol es que Dios por las obras de la creación descubre a los hombres su ser invisible, su eterna virtud y su divinidad. Los hombres le conocieron, pero desvanecidos con los razonamientos de su sabiduría, no siguieron el impulso de la verdad, reconociendo a Dios y glorificándole con el culto, que le es debido, antes se dejaron llevar de la idolatría. En castigo de este desprecio de la verdad, Dios los entregó a sus más viles e infamantes pasiones y vicios, recibiendo en esto el castigo de su primera vanidad.

Los Padres están unánimes en interpretar, según hemos expuesto, esta doctrina del Apóstol. Oigamos primero a Orígenes: «In quibus etiam hoc ostendit Apostolus, quod ea quidem quae ad sapientes saeculi de veritatis scientia pervenerunt, Deo revelante, pervenerunt; sed dum aut vanae gloriae student, aut adulantur erroribus vetustis, aut metu principum retrenantur, damnationis suae ipsi judices fiunt; a quibus veritas, quam, Deo revelante, cognoverant, aut exclusa libertate contegitur, aut gesto-

rum iniquitate denegatur» (1). Y más elocuentemente habla San Crisóstomo: «Quid ergo est illud quod dicitur? Cognitionem sui Deus hominibus a principio indidit; sed illam cognitionem gentiles lignis et lapidibus attribuentes, veritatem, quantum in ipsis fuit, injuria affecerunt: illa enim immutabilis manet, gloriam suam habens immotam. Et unde notum est, o Paule, quod Deus ipsis cognitionem indiderit? Quia, inquit, quod notum est ejus manifestum est illis. At hoc est sententia, non demonstratio; tu vero mihi proba et ostende cognitionem Dei manifestam fuisse illis, sed sponte illos praetermisisse. Unde ergo manifesta erat? Vocemne illis emisit? Minime: verum id effecit quod magis illos quam vox quaelibet attrahere poterat; creatum orbem in medio posuit, ita ut sapiens, idiota, scytha, barbarus ex solo visu visibilium pulchritudinem edoctus, ad Deum conscendere posset» (2).

Apoyada en tan valiosos testimonios la Iglesia ha definido contra cuantos rebajan demasiado las fuerzas de la humana razón la doctrina en ellos contenida. Primero en el Concilio Vaticano: «La misma santa Iglesia tiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz de la razón natural mediante las cosas creadas, «porque las cosas invisibles de Dios por la reflexión se descubren, desde la creación del mundo, por las obras» (Rom. 1-20. Cap. II de revelatione). Y posteriormente, en el juramento antimodernístico, declara todavía más el pensamiento del Concilio, de los Padres y del Apóstol, diciendo: «Y en primer lugar confieso que Dios, principio y fin de todas las cosas, por la luz natural de la razón, mediante las cosas creadas, esto es, por las obras visibles de la creación, como la causa por los efectos, puede ser conocido con certeza, y por lo mismo puede ser también demostrado» (3).

Esta doctrina, si por una parte agrava el pecado de la idolatría, por otra ensalza el poder de la razón y de la filosofía, que es capaz por sus solas fuerzas de remontarse hasta Dios, y al mismo tiempo defiende la conducta del mismo Dios, que no apartó totalmente su misericordia del hombre caído.

* * *

La naturaleza física es también uno de los caminos porque los profetas nos levantan al conocimiento de Dios. La expresión «que hizo el cielo y la tierra» es el atributo más frecuente de Dios en la Biblia y uno de los que sirven para distinguirle de los ídolos. En el cielo, en la tierra y en el mar ven los autores sagrados reflejada la sabiduría, el poder, la providencia y la bondad de Dios, a la manera que se contempla en una obra de

---

(1) Migne, t. 14, c. 862.
(2) Migne, t. 60, c. 412.
(3) *Denzinger:* Enchiridion, nn. 1785, 2145.

arte el genio del artista que la hizo. «El ha hecho, dice Amós, las Pléyades y el Orión. El cambió en aurora las tinieblas, y el día en una noche oscura; El llama a las aguas de la mar, y las derrama sobre la haz de la tierra; Jahvé es su nombre» (5, 8). Con más fuerza Isaías contrapone los ídolos, hechos de metal, de piedra o de madera a Jahvé, «que tiene su trono sobre el globo de la tierra, que extiende los cielos como un velo, que los despliega como una tienda, para habitar en ellos». Por eso pregunta luego a los idólatras: «¿A quién me habéis comparado? Levantad los ojos a lo alto, y mirad quién ha creado estas cosas. El hace caminar en orden el ejército de las estrellas, y a todas las llama por su nombre; y a causa de la grandeza de su poder, y de la magnitud de su fuerza, ni una sola falta al llamamiento... Jahvé es un Dios eterno, que ha creado los confines de la tierra, que no se fatiga, ni se cansa, cuya sabiduría es insondable, que da fuerzas al que está fatigado, y que redobla el vigor del que desfallece» (4, 22, 26, 28 s.)

Con no menos entusiasmo expresa el salmista la impresión, que le causa la hermosura de los cielos y el orden de la tierra, puesta a los pies de los hombres y hecha para su servicio: «Jahvé, Señor nuestro, ¡cuán admirable es tu nombre en toda la tierra! Tu gloria se levanta por encima de los cielos... Cuando yo contemplo tus cielos, obra de tus manos, la luna y las estrellas, que tú en los cielos colocaste, me digo: ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, y el hijo del hombre para que le visites? Hicístele poco menor que a los ángeles (1), le coronaste de gloria y de majestad, y dístele señorío sobre las obras de tus manos. Todo lo pusiste debajo de sus plantas, las ovejas y los bueyes todos, y hasta las fieras del campo, las aves del cielo, y los peces del mar, cuanto recorre los caminos del mar» (Sal. 8, 2-9). Y en otra parte exclama con no menos profundo sentido: «Los cielos cantan la gloria de Dios y el firmamento muestra las obras de sus manos. No tienen lenguaje, ni palabras, no es oída la voz de ellos; pero a toda la tierra llega su sonido, y su palabra hasta los confines del orbe» (Sal. 19, 2, 4 s.) Por semejante manera nos habla Job en la disputa con sus amigos y dice: «Por favor, pregunta a las bestias, y ellas te instruirán, a las aves del cielo y te enseñarán. Pregunta a la tierra y te aleccionará; los peces mismos del mar te lo contarán. ¿Quién de todos estos seres no sabe que la mano de Jahvé ha hecho todas las cosas, que tiene en su mano el alma de cuanto vive, y el aliento de todos los seres humanos?» (12, 7-10). Y en otro pasaje nos muestra cómo la divina sabiduría es la que rige y encamina todos los movimientos de las criaturas en el cielo y en la tierra. «Sólo Dios conoce el camino de la sabi-

(1) Así traducen los LXX el *elohim* del texto hebreo, sin duda expresando el sentido del salmista. Cf. Gen. 3, 5, 22.

duría, y El sabe donde ésta reside. Porque su vista alcanza hasta las extremidades de la tierra, y percibe todo lo que hay debajo del cielo. Cuando El regulaba la fuerza de los vientos, y ponía en la balanza las aguas, cuando daba a la lluvia sus leyes, y trazaba el camino al relámpago y al trueno, entonces El la vió (la sabiduría) y la describió, y la consolidó y sondeó sus secretos» (28, 23-27).

Pero esta visión que los profetas y los sabios de Israel tienen de la naturaleza, y mediante la cual contemplan en ella a Dios y sacan luego normas de alta sabiduría para el gobierno de su vida, no es la visión de sola su inteligencia, sino del espíritu de profecía o de fe que los animaba. A la viva claridad de ese espíritu, mucho mejor que Platón y Aristóteles a la luz de su genio, veían los vates de Israel la gloria de Jahvé, su poder, su sabiduría, su justicia. Sirviéndoles de escala el principio de causalidad se elevaban a la Causa Primera; pero conducidos por el Espíritu divino, el único que conoce sus secretos (1 Cor. 2, 11), se adentraban en el pecho de Dios para conocer mejor los misterios de su acción y de su providencia en el mundo. Todo lo que ellos ven y declaran podrá parecer oscuro a los filósofos, que necesitan de los peldaños del raciocinio, pero resulta claro para las almas, que como ellos gozan de la luz de la fe, ya que no del carisma de la profecía.

Era esta verdad de la existencia de Dios tan clara para todo israelita, que nadie se atrevía a negarla. Lo más a que llegaba la perversión de los impíos era a negar su providencia o aun más concretamente su intervención en el gobierno de la vida humana. En el fondo no es otro el pensamiento de los ateos civilizados. No quieren al Dios que les pide cuentas de su vida; mientras se avendrían a admitir un Dios, que no se metiera con ellos. Pues tal sin duda es el sentido de los pasajes bíblicos en que se hace confesión de ateismo. Oigamos a David: «El impío desprecia a Jahvé: «No castiga según la grandeza de su cólera». «No hay Dios», he aquí todos sus pensamientos». Y luego: «Dios se ha olvidado, ha escondido su rostro, no se da cuenta de nada» (Sal. 10, 3 s., 11). Y en otra parte: «Ellos aplastan, oh Jahvé, a tu pueblo, degüellan a las viudas y a los extranjeros, asesinan a los huérfanos, y dicen: Jahvé no lo ve; el Dios de Jacob no se cuida de esto» (Sal. 94, 6 s.) Uno de los amigos de Job, acusando a éste de impiedad, le atribuye estas palabras: «Y tú decías: ¿Qué sabe Dios? ¿Podrá juzgar a través de las profundas nubes? Estas le forman un velo y no ve; paseándose está sobre la esfera de los cielos» (Job, 22, 13 s.)

A tales desafíos lanzados contra la Providencia de Dios responde el salmista: «¿Será posible que no oiga el que ha plantado la oreja; que no vea el que ha formado el ojo? ¿El que da lecciones a las gentes no podrá reprender; y carecerá de ciencia el que instruye al hombre?» (Sal. 94, 9 s.) Y más claramente nos pinta otro salmo la omnipresencia de Dios: «¿A dónde iré lejos de tu espíritu? ¿dónde huiré lejos de tu cara? Si subo al cie-

lo allí estás; si me oculto en el infierno allí te encuentro. Si tomo las alas de la aurora y voy a habitar a los confines del mar, aun allá me guiará tu mano, y tu diestra no me soltará. Si dijere: Ea, que me cubran las tinieblas, que la luz se convierta en noche alrededor de mí. Mas para tí no son oscuras las tinieblas, y la noche es tan clara como el día» (Sal. 139, 7-12). No hay, pues, modo de escapar a las miradas de Jahvé, de su providencia amorosa o de su vista justiciera.

Y una y otra son la vía particular por donde Jahvé se revela a su pueblo. Dios al establecer su pacto con Israel y declarar a éste su pueblo predilecto, entró con él en tratos de amistad y por este trato familiar e íntimo es por donde Jahvé se dió a conocer a Israel, e Israel vino a conocer a su Dios. Precisamente en hebreo el verbo *yadá, conocer,* cuando tiene a Dios por sujeto o por término, no suele significar simplemente la noticia adquirida por la inteligencia, sino la noticia acompañada de amor, de estima. Es propiamente el conocimiento de amistad, que tiene su origen en el amor, y acrecienta ese mismo amor. Oigamos a Amós, que dice: «Escuchad esta palabra, que Jahvé ha pronunciado sobre vosotros, hijos de Israel, sobre toda la familia que yo he sacado del país de Egipto. A vosotros solos *he conocido* yo entre todas las familias de la tierra; por lo cual yo castigaré vuestras iniquidades» (3, 1 s.) Y Oseas aludiendo al mismo suceso histórico dice: «Yo soy Jahvé tu Dios desde el país de Egipto; tú no *conocerás* otro Dios más que a mí, ni otro salvador fuera de mí. Yo te *he conocido* en el país de Egipto, en el país de la sed ardiente. Pero cuando tuvieron pasto y se vieron saciados, se levantó su corazón, y me echaron en olvido. Yo seré para ellos como un león, como una pantera, que los acecha al borde del camino, yo caeré sobre ellos como una osa» (13, 4-8).

Esta idea es sumamente importante, porque nos muestra la especial intervención de Dios en la vida de Israel y de la Humanidad, y esta intervención es precisamente la que constituye la economía del orden sobrenatural. La Biblia nos lo muestra desde las primeras páginas. Según Gen. 1, 26 ss. el hombre es creado a imagen de Dios, que le otorga un dominio soberano sobre todas sus obras. En los capítulos segundo, tercero y cuarto se nos muestra tratando primero con los hombres como señor afable y cariñoso para con sus colonos, luego como juez que templa los rigores de la justicia con promesas de misericordia. Hasta en la historia del diluvio, acto tremendo de la justicia de Dios contra la Humanidad pecadora, la justicia va mezclada con muestras de bondad y ternura. Pero éstas se descubren sobre todo en la historia de los patriarcas. La elección de Abraham y el pacto que Dios con él establece proceden de amor y dan a conocer el amor de Dios por el patriarca. Este pacto es propiamente el principio de la historia, o si se quiere, la prehistoria de Israel. Dios se humaniza hasta establecer con el patriarca aquellas relaciones jurídi-

cas, que eran comunes entre las tribus nómadas. Pero esta misma condescendencia es una muestra más de su amor hacia el padre de los hebreos. Ella nos declara al mismo tiempo la diferencia esencial entre la religión de Israel y la de los otros pueblos. En éstos las relaciones con sus dioses eran naturales, como que los dioses mismos o eran los elementos de la naturaleza que los rodeaba o eran personificaciones de la misma. Y de estas relaciones naturales no se podían derivar lazos morales. En cambio las relaciones que Jahvé establece con su pueblo son relaciones voluntarias, que implican exigencias graves de orden moral. Por su libre voluntad Jahvé elige a Abraham y a su descendencia por pueblo peculiar suyo, y les promete ser su Dios, defenderlos de sus enemigos, darles la posesión de Canaán, multiplicarlos y hacerlos fuente de bendición para toda la tierra. Pero todas estas promesas llevaban agregada una condición, que sólo El *sería conocido* por Dios de Abraham y de sus hijos y que en todo ajustarían su vida a la voluntad de su Dios. De lo contrario la cólera divina vendría sobre ellos. Aquí está la clave de toda la historia de Israel.

Esta comienza propiamente con la salida de Egipto y el pacto solemne del Sinaí. Gemían los hijos de Israel bajo la servidumbre de Egipto, y gritaron, y sus gritos subieron hasta Dios, el cual se acordó del pacto que había hecho con Abraham, Isaac y Jacob. Dios miró a los hijos de Israel y *los conoció* (Ex. 2, 25). Esto es, los reconoció como herederos del pacto hecho con sus padres, y del derecho a la misma providencia amorosa que con ellos había tenido y que había prometido a sus descendientes. Por esto, hablando luego a Moisés, le dice: «Y así dirás a los hijos de Israel: Yo soy Jahvé, yo os libraré de los trabajos forzados a que os someten los egipcios, y yo os salvaré con brazo extendido y con grandes juicios. Yo os tomaré por mi pueblo, yo seré vuestro Dios, y vosotros *conoceréis* que yo soy Jahvé, vuestro Dios, que os libró de la servidumbre de Egipto. Yo os haré entrar en la tierra, que he jurado a Abraham, a Isaac y a Jacob, yo os la daré en posesión: yo soy Jahvé» (Ex. 6, 6 ss.) Y la obra de Dios era tan eficaz para los propósitos de darse Dios a conocer, que el suegro de Moisés, madianita y extraño al pueblo de Israel, decía luego: «Ahora *conozco* que Jahvé es más grande que todos los dioses, pues se ha mostrado grande cuando los egipcios oprimían a Israel» (Ex. 18, 11).

Para fomentar esta familiaridad amistosa, mediante la cual había de venir Israel a conocer a su Dios, resuelve Jahvé establecer su morada en medio de su pueblo. La tienda o tabernáculo primero, y luego el templo, eran el monumento de la presencia de Dios en medio de Israel. «Yo habitaré, dice a Moisés, en medio de los hijos de Israel y seré su Dios. Y *conocerán* que yo, Jahvé, soy su Dios, que los saqué de la tierra de Egipto para habitar en medio de ellos, yo, Jahvé, su Dios» (Ex. 29, 45 s.) En esto consistía la grandeza de Israel, tan ponderada en el Deuteronomio: «En verdad que esta nación es un pueblo grande e inteligente. Porque ¿cuál

es la nación que tenga sus dioses tan cerca de sí como nosotros tenemos a Jahvé, nuestro Dios, siempre que le invocamos?» (Deut. 4, 6 s.) Es cierto que esta familiaridad de Dios con su pueblo no siempre resultaba bien para Israel a causa de su espíritu rebelde. Tan grande gracia de parte de Jahvé exigía del pueblo una correspondencia sincera, que raras veces existía. Por esto, después de la primera prevaricación, decía el mismo Dios a Moisés: «Di a los hijos de Israel: Tú eres un pueblo de dura cerviz, y un solo instante que yo caminare en medio de tí te aniquilaría» (Ex. 33,5). Las rebeldías de Israel excitaban la justa cólera de su Dios y le movían al castigo. Pero con todo, el profeta intercede diciendo: «¿En qué conoceremos, que hemos hallado gracia ante tus ojos, yo y tu pueblo, sino en que tú caminas con nosotros? Esto es lo que nos distingue de todos los pueblos de la tierra» (Ex. 33, 16). Efectivamente, no son las hazañas guerreras, ni las conquistas, ni el esplendor de las artes o de las ciencias, lo que distingue a Israel de las otras grandes naciones antiguas; es su Dios, el trato íntimo que con El gozó y en el cual aprendió a conocerle.

Es verdad que Israel no correspondió siempre a la predilección de Jahvé. La historia del Pentateuco está llena de prevaricaciones, y no menos la de los Jueces y las de los Reyes. Pero aun estas mismas prevaricaciones no fueron menos útiles para el fin de dar a conocer a Dios. Estas dieron ocasión a Jahvé para mostrar otros de sus atributos, no menos dignos de ser conocidos que la afabilidad. En frente del pecado Dios muestra su indignación, su justicia y su odio irreductible; y enfrente del arrepentimiento manifiesta su misericordia siempre pronta a perdonar. En estos atributos viene a resumirse la explicación que de su nombre Jahvé da El mismo a Moisés: «Dios misericordioso y compasivo, lento en irritarse, rico en bondad y fidelidad, que conserva su gracia hasta la milésima generación, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado; pero que no los deja sin castigo, visitando las iniquidades de los padres en los hijos y en los nietos, hasta la tercera y cuarta generación» (Ex. 34, 6 s.)

El culto de los ídolos, infracción del primer precepto del Decálogo, la primera y fundamental condición del pacto establecido entre Dios e Israel, revestía especial gravedad, por cuanto los israelitas dejaban por él a su Dios, que con tanta bondad *se les había dado a conocer* en Egipto y en el desierto, para seguir a dioses *totalmente desconocidos,* esto es, que nada habían hecho por ellos, ni en ninguna manera se les habían comunicado. Oigamos con qué vehemencia expone Dios sus quejas contra Israel en el cántico del Deuteronomio:

> Abandonaron al Dios, *que los había formado,*
> menospreciaron la Roca de su salud;
> excitaron sus celos con los dioses extraños,
> irritáronle con sus abominaciones;

sacrificaron a los demonios, que no son Dios,
a dioses, que ellos *no conocían,*
dioses nuevos, venidos recientemente,
ante los cuales no habían temblado sus padres (32, 15-17).

En la rigurosa legislación penal contra los reos de sacrilegio, el legislador tiene el mismo tono sobre la deslealtad de quienes sigan el culto de dioses *desconocidos* (Deut. 13, 2, 6, 13). Y el mismo lenguaje emplea Jeremías al reprender la idolatría de su tiempo. «¡Qué! robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal, ir en pos de los otros dioses, *que vosotros no conocíais...*» (7, 9). Y en otra parte: «Yo traeré sobre este lugar una ruina tal, que zumbarán los oídos de quien la oyere; porque me han abandonado, y profanaron este lugar, y ofrecieron en él incienso a los dioses extraños, *que no conocían ni ellos, ni sus padres, ni los reyes de Judá,* etc.» (19, 4). Y cuando la amenaza se había cumplido y los pocos, que de la guerra y del cautiverio se habían librado, habían huído a Egipto, el profeta, forzado a huir con ellos, les repetía en nombre de Dios estas palabras: «Vosotros habéis visto todos los males, que yo traje sobre Jerusalén y sobre las ciudades de Judá... a causa de la maldad con que me irritaron, ofreciendo incienso y dones a los dioses *desconocidos de ellos, de vosotros y de vuestros padres*» (44, 2 s.) Por todo esto aparece claro cómo el mútuo conocimiento de Jahvé y de Israel es el fundamento de las relaciones de Dios con su pueblo.

Y como lo era del pueblo, lo era así mismo de los individuos. David atribuye las promesas gloriosas, que Dios le hizo, a que Dios le *conoció,* y le amó, y determinó hacerle tan grande gracia (II Sam. 7, 20 s.) Jeremías fué desde el seno de su madre *conocido* de Dios, consagrado e instituído profeta (1, 5). El salmista declara que Dios *conoce* la senda de los justos, por cuanto tiene puesto sobre ella sus ojos de bondad y protección (Sal. 1, 6); y así mismo *conoce* los días de los hombres íntegros, cuya heredad durará para siempre, que no serán confundidos en el día de la desgracia, y en los días del hambre serán saciados (Sal. 37, 18 s.) El mismo San Pablo emplea este lenguaje del Antiguo Testamento, como cuando dice: «Si alguno ama a Dios *será de El conocido*» (I Cor. 8, 3). Y a los Gálatas: «Es cierto que en otro tiempo vosotros no conociáis a Dios, y servíais a los que realmente no son dioses; pero ahora vosotros habéis conocido a Dios, o *más bien vosotros habéis sido conocidos de Dios*» (4, 8 s.) A la luz de estos textos resulta claro el otro pasaje de la epístola a los Romanos: «Porque a los que *de antemano conoció,* los predestinó para hacerlos conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que El sea el primogénito de muchos hermanos» (8, 29). El *conocer* de Dios es un acto de su entendimiento acompañado de un acto de predilección de parte de su voluntad; de todo lo cual se derivan después los actos de ejecución, la vocación, la justificación y la glorificación. De parte del hombre los actos de corres-

pondencia a la gracia divina, son también actos de conocimiento acompañados de los actos de la voluntad. De este mutuo conocimiento nacen las relaciones especiales entre los justos y Dios.

* * *

Mas para la masa del pueblo y aun para las naciones extrañas tenían una significación más importante ciertas intervenciones de Dios en el curso de la historia israelita. Fué la principal la salida de Egipto, que marca los orígenes de Israel como pueblo de Dios, y hasta podemos añadir como pueblo libre, pues esto último iba implicado en lo primero. Sigue a esto la ayuda prestada a Josué para realizar la conquista, según las promesas hechas a Abraham (Jos. 2, 11). Por el paso del Jordán dice Josué al pueblo «conoceréis que el Dios vivo está en medio de vosotros, y que no dejará de expulsar a los cananeos» (Jos. 3, 7, 10). Más significativa es la oración de Salomón en el día de la dedicación del Templo. Suplica el rey a Dios que escuche desde su morada del cielo las plegarias que los extranjeros le dirijan en aquel santuario, «para que todos los pueblos de la tierra *conozcan vuestro nombre y os teman* como vuestro pueblo de Israel» (I Reg. 8, 43). Y termina suplicando su bendición sobre Israel «a fin de que todos los pueblos de la tierra *conozcan que Jahvé es Dios,* y que no hay otro fuera de El» (Ib. v. 60). Elías oraba a Dios y le pedía que milagrosamente consumiera su sacrificio «para que el pueblo *conozca* que Jahvé es Dios de Israel y a El se vuelvan sus corazones» (I Reg. 18, 36 s.) La derrota de Senaquerib y la consiguiente libertad de Judá es celebrada en varios salmos como una revelación de Dios.

> Dios se ha hecho conocer en Judá,
> su nombre es grande en Israel.
> En Salem está su pabellón,
> y en Sión su morada.
> Allí quebrantó los rayos del arco,
> el escudo, la espada y la guerra (Sal. 76, 2-4).

Pero la más grande revelación histórica de Jahvé es la cautividad de Babilonia y la cesación de la misma. Un hecho tan culminante y de tanta influencia en la historia de Israel es en muy varias maneras comentado por los profetas. Sobre todo el profeta de la cautividad, Ezequiel, insiste sobre la ciencia divina, que Israel sacaría de las calamidades con que en nombre de Dios le amenazaba. Veamos algún ejemplo: «Así habla el Señor Jahvé: Hiere con la mano y huella con el pie, y dí: ¡Ay! sobre las perversas abominaciones de la casa de Israel, que va a perecer por la espada, por el hambre y por la peste. El que está lejos morirá de peste, el que está cerca caerá al filo de la espada, y el que se salve de estos perecerá de hambre, y se saciará en ellos mi enojo. *Y vosotros sabréis que yo soy*

Jahvé, cuando veáis sus cadáveres en medio de sus ídolos, alrededor de sus altares, en todo collado alto, y en todas las cumbres de los montes, debajo de todo árbol verde, y de toda encina frondosa, en todos los lugares, en que ofrecieron a sus ídolos incienso de suave olor. Yo extenderé mi mano sobre ellos, y volveré la tierra desolada y desierta, desde el desierto hasta Diblat, en todos los sitios de su habitación; *y conocerán que yo soy Jahvé»* (Ez. 6, 11-14). Y es tanta verdad esta sentencia del profeta que el azote de la cautividad vino a curar a Israel de su enfermedad idolátrica. Los profetas que siguen reprenderán en Judá otros pecados, pero no la idolatría. La historia de los Macabeos basta por sí sola para dar testimonio de esta verdad. El pueblo volvió curado de ese mal, y los que no curaron quedaron confundidos en la masa de los pueblos idólatras de Caldea, olvidados de su origen y de sus destinos.

Pero no solamente la mano pesada de las venganzas divinas produjo este efecto; no menos contribuyó a ello la misma mano salvadora de Dios. Así nos lo muestra el mismo profeta Ezequiel. Oigamos la conclusión del capítulo XVI, donde, en forma alegórica resume la historia de Israel desde Egipto hasta la cautividad babilónica: «Pero yo me acordaré de mi pacto, que concerté contigo en los días de tu juventud, y lo ratificaré convirtiéndolo en pacto perpetuo. Y te acordarás de tus caminos y te avergonzarás de ellos, cuando recibieres a tus hermanas las mayores, junto con las menores, las cuales yo te daré por hijas, pero no según tu alianza. Y confirmaré mi pacto contigo, *y sabrás que yo soy Jahvé»* (16, 60-62). Y en el capítulo XX, semejante al pasado, termina la historia de las infidelidades de Israel con las siguientes promesas: «*Y sabrás que yo soy Jahvé,* cuando os hubiere introducido en la tierra de Israel, en la tierra que juré a vuestros padres; y allí os acordaréis de vuestros caminos y de todas las obras con que os habéis contaminado, y os confundiréis de todos los pecados que habéis cometido; *y sabréis que yo soy Jahvé,* cuando, por amor de mi nombre, hiciere con vosotros, no según vuestras malas sendas, ni según vuestras acciones perversas, oh casa de Israel, dice el Señor Jahvé» (Ez. 20, 42-44). Semejantes pasajes podrían multiplicarse.

Aún es más de notar que esta misma obra de salud servirá para dar a conocer a Dios entre las naciones. Las que antes batían palmas viendo humillado al pueblo de Jahvé, o juzgaban que por la flaqueza de Jahvé en frente de los dioses caldeos habían sucedido tantas calamidades a Israel, cuando vean destruído el imperio babilónico y a los israelitas vueltos a su patria, quedarán maravillados y reconocerán el poder del Dios de Israel. Ya en la historia antigua Dios mismo había endurecido el corazón de Faraón para dar ocasión a mayores prodigios y mostrar la superioridad suya sobre los dioses de Egipto y para forzar a Faraón a *reconocer que Jahvé es Dios grande* (Ex. 7, 17; 9, 14, 29; 10, 2; etc). La libertad de Judá de la invasión asiria en los días de Ezequías, no mira sólo a

que los israelitas reconozcan a su Dios, sino a que todos los pueblos vecinos *se den cuenta de la grandeza del Dios de Israel* (II Reg. 19, 19; Is. 37, 20). En orden a la salud de Israel, Dios engrandece a Ciro: «Yo caminaré, dice, delante de tí, allanaré los caminos montuosos, quebrantaré las puertas de bronce, arrancaré los cerrojos de hierro. Yo te daré los tesoros ocultos y las riquezas enterradas, *para que sepas que yo soy Jahvé,* que te llamé por tu nombre; yo el Dios de Israel» (Is. 45, 2-3). Y si Ciro debe conocer a Dios por la ayuda que le presta en la conquista del Oriente, en orden a la salud de Israel y a la realización, o mejor, preparación de las promesas mesiánicas; en cambio los pueblos vecinos, que se habían regocijado con la caída de Israel, experimentarán también la mano pesada de la divina justicia y conocerán por ella que Jahvé es Dios. Oigamos el vaticinio de Ezequiel contra los Ammonitas: «Hijo del hombre, vuelve tu rostro a los hijos de Ammón y profetiza contra ellos. Tú dirás a los hijos de Ammón: Escuchad la palabra del Señor Jahvé. Por cuanto dices: ¡ah! ¡ah! contra mi santuario porque ha sido profanado, y contra la tierra de Israel que está devastada, y contra la casa de Judá, que fué llevada en cautiverio, por esto te entregaré en poder de los hijos del Oriente, que levantarán en tí sus campamentos, y establecerán en tí sus moradas; y ellos comerán tus frutos, y beberán tu leche. Yo haré de Rabbat un pasto de camellos, y de los hijos de Ammón una majada de ovejas, *y sabréis que yo soy Jahvé.* Porque así habla el Señor Jahvé. Puesto que has batido palmas y saltaste de alegría por la suerte de la tierra de Israel, por eso yo extenderé mi mano contra tí, te entregaré en botín a las naciones, te exterminaré de entre los pueblos, te destruiré de entre los países, te aniquilaré *y sabrás que yo soy Jahvé*» (Ez. 25, 1-7). Esto que aquí anuncia el profeta era lo mismo que más tarde pedía a Dios el autor del Eclesiástico, cuando decía: «Tened piedad de nosotros, Señor, Dios del Universo, inclinad hacia nosotros vuestra mirada. Derramad sobre las naciones vuestro temor, levantad vuestra mano contra los pueblos extraños, que ellos sientan vuestro poder. Y como habéis mostrado ante ellos vuestra santidad castigando nuestros pecados, mostrad también vuestra grandeza a nuestros ojos castigando a nuestros opresores; y *que ellos aprendan, como nosotros lo hemos aprendido que no hay otro Dios sino tú, Señor* (Eccl. 36, 1-5).

No son únicamente estas intervenciones en la vida de Israel y de las naciones las que le dan a conocer como Dios verdadero, sino también la predicción de estos mismos sucesos. Dios, antes de obrar, lo anuncia por sus profetas, y con esto excluye la solución que alguno quisiera dar, atribuyéndolo a la casualidad o al poder de otros dioses. Esta predicción es exclusiva de Jahvé, y de ella se sirve, sobre todo Isaías, para demostrar la divinidad de su Dios.

«Congréguense en una todas las naciones,
y júntense todos los pueblos.
Quién de entre ellos (los dioses) ***ha anunciado estas cosas?***
quién nos ha dado a conocer las predicciones antiguas?
Que presenten sus testigos, y se justifiquen,
que se les escuche y que luego se diga: Es verdad.
Vosotros me sois testigos, dice Jahvé,
y mi siervo, a quien yo he escogido,
para que conozcáis, y creáis,
y comprendáis que soy yo.
Antes de mí ningún Dios fué formado,
y no habrá ninguno después de mí.
Yo, yo soy Jahvé,
y no hay quien salve sino yo.
Yo lo anuncié, yo salvé, yo lo dí a conocer,
no hay otro Dios entre vosotros,
y vosotros me sois testigos, dice Jahvé.
Yo soy Dios desde la eternidad,
y yo lo soy en lo futuro.
Y nadie hay quien libre de mi mano;
lo que yo obraré, ¿quién lo estorbará?» (Is. 43, 9-13).

Por estas obras de su poder, de su sabiduría, de su misericordia y de su justicia se da Dios a conocer a todos los pueblos, especialmente a Israel. No son las obras de la creación sino las del gobierno de los hombres. en las que principalmente se revela. Pero este conocimiento no ha de ser puramente especulativo, como era el de los filósofos, que, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron ni le dieron gracias. Este conocimiento será práctico, que llevará consigo la sujeción a Dios, el acatamiento de su soberana voluntad. De aquí el alto valor que tiene en la Escritura el *conocimiento o la ciencia de Dios.* Este es el sentido que tienen estas palabras de Faraón cuando rehusaba someterse a El: Quién es Jahvé para que yo obedezca su voz, dejando partir a Israel. *No conozco a Jahvé,* no dejaré partir a Israel» (Ex. 5, 2). Más extenso significado tienen aquellas otras en que se indica el estado moral de los hijos de Elí: «Eran hombres perversos, *no conocían a Jahvé*» (I Sam. 2, 13). Igual sentido tienen las de Oseas sobre Israel: «Jahvé tiene una querella con los habitantes del país, porque no hay en él ni verdad, ni misericordia, *ni conocimiento de Dios...* Mi pueblo perece *por falta de conocimiento. Porque tú has rechazado el conocimiento de mí,* yo te rechazaré» (Os. 4, 1, 6). Más adelante, arrepentido el pueblo, grita a Dios, diciendo: «Dios mío, *nosotros te hemos conocido*» (8, 2). Jeremías pone en boca de Dios esta queja: «Mi pueblo es loco: *ellos no me conocen:* son hijos insensatos, *que carecen de inteligencia:* hábiles para hacer el mal, no saben practicar el bien» (Jer. 4, 22). Luego declara qué sea conocer a Dios: «Son como niños, obran como locos, porque

no conocen los caminos de Jahvé, la ley de su Dios. Yo me dirigiré a los grandes y les hablaré, porque tal vez ellos *conocen los caminos de Jahvé, la ley de su Dios*» (5, 4 s.) Más adelante pone de manifiesto cuánto abarca este desconocimiento de Dios: «Tendieron su lengua como un arco para disparar la mentira, no se hicieron poderosos por la verdad en el país, antes van de mal en peor, *y no me conocen.* Guárdese cada uno de su amigo, nadie se fíe de su hermano, porque el hermano engaña con falacias, y el compañero derrama falsedades... Tienes tu morada en medio del engaño, por su mala fe *rehusan conocerme,* dice Jahvé» (9, 3-6). Obrar con engaño es no conocer al Señor. En cambio el mismo profeta declara que juzgar y defender los derechos del pobre y del miserable es conocer al Señor» (22, 16). Por aquí se ve el sentido altamente profético que tiene en los sapienciales la sabiduría, que es el conocimiento de Dios y de sus caminos revelados sobre todo en la Ley (Job. 28, 28; Prov. 1, 7; 3, 6; 2, 5; 30, 1 s.), y el sentido opuesto de la estulticia y necedad, que es el desconocimiento de Dios (Job. 18, 21; Sal. 92, 7). Este significado que para los profetas tenía el conocimiento de Dios, era el mismo, poco más o menos, que tenía la fe para el Apóstol. Era esta el conocimiento de Jesucristo y la adhesión a El con todas las fuerzas del alma, para no vivir sino para Cristo y según el espíritu de Cristo.

Siendo tan grande el valor del conocimiento divino, sería extraño que los profetas no incluyeran en él la obra del Mesías y su persona. Y efectivamente, aquel nuevo pacto y aquellas bodas, que Dios celebrará con Israel en la edad mesiánica, terminan con estas palabras: «*y tú conocerás a Jahvé*» (2, 20). Isaías, anunciando la vocación de Egipto a la gracia mesiánica, la expresa en estos términos: «*Jahvé se dará a conocer* en Egipto, y en aquel día *conocerán los egipcios a Jahvé,* y le servirán con sacrificios y ofrendas; y harán votos a Jahvé y los cumplirán» (19, 21). Más expresivamente declara Jeremías la gracia mesiánica en las siguientes palabras: «Así *miraré con piedad* a los cautivos de Judá, que yo arrojé de este lugar al país de los Caldeos, e inclinaré hacia ellos una mirada benévola, y los reduciré a su país; y los estableceré en él, para no volverlos a destruir, y los plantaré para no volverlos a arrancar, *Yo les daré un corazón para conocerme, para que sepan que yo soy Jahvé;* y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, porque ellos volverán a mí de todo corazón» (Jer. 24, 5-7). Más hermoso es el otro pasaje, en que el profeta anuncia la nueva alianza: «He aquí la alianza que yo haré con la casa de Israel: Pondré mi ley en el interior de ellos, y la escribiré en su corazón, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. Un hombre no enseñará a su prójimo ni a su vecino, diciendo: *Conoce a Jahvé,* porque *todos me conocerán,* desde el pequeño hasta el grande, dice Jahvé» (31, 33 s.) Para terminar citaremos el salmo 87, 4, en que se describe el cosmopolitismo de la ciudad de Jerusalén, expresión del universalismo del reino mesiánico: «Yo pondré a Rahab

(Egipto) y a Babilonia *entre los que me conocen;* he aquí a los Filisteos, a Tiro con Etiopía, que han nacido en Sión». Precisamente la causa que moverá a las naciones gentiles a desear su incorporación a Israel, a prestarles ayuda para volver a la patria, a colaborar en la restauración de Jerusalén, incluso a hacer de siervos de los israelitas y a ofrendar a Dios sus riquezas, no es otro que la vista de las maravillas que ven a Jahvé obrar en favor de su pueblo. Léase en confirmación el final de Isaías (66, 16 ss.), y aquellas palabras tan expresivas de Zacarías: «Así habla Jahvé de los ejércitos: En aquellos días diez hombres de todas las lenguas de las naciones cojerán a un judío por el borde de su túnica y le dirán: Nosotros queremos ir también con vosotros, porque *hemos sabido* que con vosotros está Dios» (Zac. 8, 23).

Este conocimiento de Dios es la expresión de la gracia de la cual brotará la paz mesiánica, la cual Isaías nos pinta como fruto de la ciencia de Dios, tan intensa y tan universal, que hasta las mismas bestias cambiarán sus instintos para no perturbar la quietud paradisiaca del hombre. «Y no dañarán, dice, y no matarán en todo mi monte santo, *porque la tierra estará llena de la ciencia de Dios,* como el mar de sus aguas» (Is. 11, 9).

Fr. Alberto Colunga.

BOLETÍN DE METAFÍSICA

I

Los fundamentos de la Lógica aristotélica (1). El autor nos declara en una Advertencia-Prólogo el objeto que se propone en esta obra. No es, dice, como el mismo título lo indica, hacer una exposición completa de la Lógica aristotélica, exposición que resultaría innecesaria después de los trabajos magistrales de Prantl y de Maier, sino más bien intentar una solución definitiva de la antítesis que aparece entre los dos presupuestos fundamentales de dichas exposiciones; basadas la primera en la unidad lógico-metafísica de la forma conceptual, y la segunda en la función esencialmente dualística del juicio. Estos dos puntos de vista dan lugar a dos conceptos muy distintos de la lógica: el concepto *noético,* así llamado de la función puramente afirmativa o aperceptiva del *Nous,* y *dianoético* o lógica de la síntesis-diéresis, que concibe la actividad del *nous,* no como apercepción unitaria del ser, sino como desdoblamiento esencialmente predicativo del mismo.

A conciliar, pues, ambos presupuestos hermenéuticos en una síntesis superior, va dirigida la obra del Sr. Calogero, en la cual es preciso distinguir dos partes. La primera está dedicada a descubrir y patentizar aquella fundamental dualidad, así en los lugares en que ex profeso se trata de la actividad sintético-dierética de la mente, como en las varias teorías colaterales, físicas y metafísicas, que, sin referirse directamente al problema lógico, nos manifiestan, en alguno de sus aspectos, la eficacia del carácter intrínsecamente dualístico del entendimiento.

En la segunda parte se propone demostrar la total resolución de lo que él llama lógica dianoética en la noética, o lo que es lo mismo, la conciliación definitiva de aquellos dos puntos de vista de la Lógica, al parecer antitéticos. Termina la obra con un amplio bosquejo histórico-bibliográfico (275-311) sobre la interpretación de los primeros principios hecha por la filosofía moderna, desde Hegel hasta nuestros días.

Este estudio forma parte de los «Studi Filosofici» dirigidos por Giovanni Gentile, con lo cual excusamos decir el matiz filosófico que lo informa, no obstante presentarse con carácter exclusivamente exegético y hacer el autor mil protestas de una interpretación absolutamente objetiva.

---

(1) Guido Calogero. XII-328 págs. en 4.° menor. Firenze, Felice le Monnier 1927.

«En este sentido, dice el autor, el presente trabajo no desearía ser otra cosa que el fundamento y presupuesto teórico de un gran comentario filosófico al «Organo», que se propusiese seguir paso a paso, con viva adherencia, todas las posiciones y oscilaciones del pensamiento, reconociendo aquí y allá las más íntimas exigencias y justificaciones, casi siempre superiores al nivel intelectual de Aristóteles» (pág. IX). En último término, la obra tiene por objeto (pág. XII) eliminar de la investigación filosófica problemas y conceptos cuya posición sólo depende de ciertas confusiones en los principios lógicos.

El conocimiento que el autor demuestra de las Obras de Aristóteles, en la propia lengua en que fueron escritas, no es nada común. A todas ellas se hacen referencias con mucha frecuencia, pero particularmente a la Metafísica y Perihermenias. La exposición es muy obscura; hasta tal punto que habrá pocos que con una sola lectura se formen idea del contenido de la obra. Alguien ha dicho, seguramente defendiendo su propia causa, que el filósofo tiene derecho a ser obscuro; sin embargo creemos más acertado lo de aquel otro que comparó a los filósofos obscuros con los calamares que sueltan la tinta para que no los pesquen, o con el erizo o el puerco espín, que, envolviéndose en las púas intrincadas, consiguen que no haya enemigo que logre meterles el diente. No queremos aplicar el cuento al filósofo italiano. Si alguna vez es lícito ser obscuro, reconocemos que lo es tratando precisamente las materias que en la obra en cuestión se tratan. Esa obscuridad es, por otra parte, inherente al estilo de la filosofía moderna en general; y en particular en el autor italiano, al afán desmedido e injustificado de poner nombres helénicos a lo que, lo mismo en latín que en italiano, estaba ya bautizado y confirmado. Claro está que la última razón de esto debe buscarse en que los tales bautismos han sido hechos por la Escolástica, por quien Calogero siente tal desdén o desconocimiento que en la lista de autores citados (cerca de un centenar) no aparecen, ni una sola vez, los nombres de los clásicos comentadores de Aristóteles, B. Alberto Magno y Santo Tomás. Es un exclusivismo inconcebible, pero que puede ya adivinar el lector al ver en el prólogo el desprecio que muestra por aquellos comentarios «che si presenti come mera esposizione o riassunto, aspirando perció illusoriamente a sostituire la diretta lettura degli scritti del pensatore preso in esame» (IX).

Cualquiera diría que el autor trata de curarse en salud, dispensándose con tal advertencia, de leer los muchos comentarios que sobre todo la filosofía medieval produjera sobre este particular. De ellos prescinde en absoluto el autor italiano, imaginándose al parecer que desde la filosofía griega a la de Kant o Hegel, la humanidad no ha hecho otra cosa que repetir como papagayo las mal aprendidas fórmulas de Aristóteles. Si puede servir de algún consuelo a nuestro mal que el mismo Estagirita salga mal parado de su moderno comentador, consolémonos. Porque, en efecto, desde las primeras líneas del capítulo primero se nos presenta a Aristóteles como fluctuando entre mil oscilaciones y confusiones, merecida pena a su temeridad en separarse del Maestro al establecer las relaciones que ligan el mundo ideal con el real; como un ensayista, en fin, «che non ha in fondo sentore delle piú profonde esigenze che traevano il suo maestro all' affermazione dell' esistenza del mondo ideale» (pág. 3).

«La teoría que caracteriza la concepción aristotélica de lo real en su rela-

ción con lo ideal, es aquella por la cual uno y otro, después de su abstracta separación, vuelven a unirse como materia y forma, constituyendo la unidad dinámica del σύνολον». A esta dualidad lógica de materia y forma, de acto y potencia, viene a sustituir con frecuencia en los textos aristotélicos aquella otra dualidad de sustancia y accidente, en virtud de la cual la unidad del σύνολον se transforma en una unidad de mera yuxtaposición, por lo cual lo real se presenta a nuestra mente, no como término de la actividad del *nous,* sino como el nexo de una sustancia y varios accidentes.

No hay para qué decir que esta dualidad objetiva de la sustancia y de los accidentes forma el paralelo metafísico de la lógica del juicio, así como a la simple forma conceptual, en sí misma considerada o en su individuación, corresponde la lógica de la apercepción. La confirmación de esto se encuentra en mil pasajes de doctrina aristotélica.

Por donde comenzamos ya a ver delinearse los dos conceptos anunciados de la lógica; conceptos presupuestos en todo el sistema del Estagirita, pero que éste no supo determinar con precisión ni mantener lógicamente, puesto que se encuentran con harta frecuencia entrelazados y confundidos. Uno de los ejemplos, dice, que con más claridad prueban la afirmación anterior, es la noción de ὑποκείμενον (subjectum), «cuyo valor se desdobla, presentándose ya como materia sujeta a la forma, ya como sustancia sujeta a los accidentes» (página 8). Confusiones semejantes se aprecian igualmente al hablar de otras nociones análogas a las anteriores, como son las de género y diferencia, de universal y particular, etc. (Vide, págs. 10-19).

«Desde el punto de vista de la doctrina aristotélica del conocimiento, corresponde, pues, exactamente a la dualidad de la lógica, la dualidad del *nous* y de la *dianoia*». La actividad del *nous* responde a la pura intuición o apercepción intelectual del τό τί ἦν εἶναι, a cuyo objeto compete esencialmente la unidad; mientras que la dianoia es la facultad cuya función esencial consiste en unir o dividir aquellos elementos unitarios en una síntesis predicativa. Por aquí se deja ver la imperfección del conocimiento dianoético respecto del noético, pues alterando aquél de alguna manera la realidad, por la síntesis-diéresis, que sólo existe en el sujeto, no nos presenta una forma de adecuación tan perfecta como la del entendimiento, la cual es una especie de sentido o tacto espiritual, por lo inmediato de su percepción y absoluta inmunidad de error. De todos modos, y es la conclusión de Calogero, «es evidente que la segunda lógica (la dianoética) encuentra su fundamento en la primera» (págs. 20, 21 y 22).

El capítulo segundo, dedicado a estudiar el concepto de verdad aristotélica, es muy interesante. El autor reconoce que en un sistema realístico como el de Aristóteles, en el cual el conocimiento exige, como postulado inicial, la dualidad de objeto y sujeto, no podía menos de ser básico el concepto de verdad resultante de la determinación del sujeto por el objeto y, en consecuencia, de la perfecta adecuación de aquél con éste. Mas aquí surge inevitablemente la cuestión que nace de la duplicidad de funciones, sintética y aperceptiva, de nuestra mente. ¿Cómo se adecua una y otra?

Según la concepción más explícitamente formulada en los textos aristotélicos, la posible alternativa del *verum* con el *falsum,* sólo tiene lugar en el

juicio, esto es, en la síntesis o diéresis de dos conceptos. El *nous,* el intellectus, se nos presenta como del todo inmune del error, inmunidad de que gozan igualmente los sentidos respecto de los sensibles propios. Todo induce a creer que la lógica aristotélica atribuye por igual la adecuabilidad *ad rem* a los dos actos principales de la mente, con la diferencia notabilísima de que sólo en la segunda puede el error encontrar su eventual asiento. Hasta aquí es doctrina bien conocida por todos, si bien discutida en alguno de sus puntos. Veamos algunas de las observaciones que el autor hace en párrafo aparte, bajo el título: «Oscillazioni e deviazioni».

«Las posiciones noética y dianoética del problema de la verdad no se mantienen siempre igualmente puras y definidas en su distinción: y de las confusiones que en tal modo vienen a producirse es necesario darse cuenta para reconocer exactamente la naturaleza híbrida de algunas concepciones, resultantes sobre todo de importantes cambios en sentido dianoético de conceptos puramente noéticos, los cuales considerados fuera de ese su propio modo de ser, embarazan notablemente la investigación del problema lógico».

Un ejemplo en donde los dos conceptos de verdad tienden a confundirse nos lo ofrece el último capítulo del libro nono de la Metafísica, en donde al exponer cómo la verdad resulta de la síntesis del juicio, se añade: «...unde verus est divisum putans dividi et compositum componi; mentitur autem e contrario habens res. Quandocumque est autem non est quod verum dicitur aut falsum, hoc perscrutandum quod dicimus. Non enim propter nos existimare te vere album esse, tu albus es; sed propter te esse album, esse nos hoc dicentes, verum dicimus» (Cap. X, 1051, b.) Mas esta consideración de la síntesis en su necesidad de adecuarse a las cosas *ut in se sunt,* parece a Calogero que induce a entender el problema de la verdad en sentido noético, es decir, desde el punto de vista de la función cognoscitiva que se apropia el objeto por simple apercepción, y por consiguiente por aquel acto que no puede menos de conocer *realmente* la cosa o ignorarla por completo, por no ser susceptible de error.

Considerada por otra parte aquella simple aprehensión surge la exigencia verbalística del juicio, en virtud del cual el ser de la cosa aprehendida se predica de la misma, tomando así las apariencias de un juicio, en el que consiguientemente se introduce la alternativa del *verum* con el *falsum,* reduciendo el ser al *ser verdadero* y el no ser al *ser falso,* y convirtiendo después confusamente esta antítesis en aquella de la inmediata realidad e irrealidad de la síntesis objetiva de la cosa.

Semejante confusión de los conceptos de verdad presenta un interés notable, porque su reconocimiento nos da la clave para resolver ciertas antinomias que salen al paso en el estudio de la lógica. Véase un ejemplo en el llamado juicio de existencia. Este se constituye por la simple afirmación, en forma de juicio *(hoc est),* de la realidad objetiva de un contenido de la simple aprehensión, a fin de distinguirlo de un dato meramente subjetivo. Por donde se ve cómo el *ser,* que en este juicio «hoc est» hace las veces de predicado, no añade al sujeto ninguna determinación, sino que se reduce a afirmar la existencia *in re* del mismo sujeto o contenido de la aprehensión, resolviéndose de consiguiente en unidad aperceptiva aquel carácter ilusoriamente dianoético del juicio. Que sea ese el sentido del *est* en tales juicios se desprende del hecho de

que el *noema* o contenido de la aprehensión no puede ser considerado como verdadero ni como falso en tanto que no se afirme o niegue su existencia: como por ejemplo en el Centauro, el cual, si bien tiene un sentido determinado, pero no es verdadero ni falso mientras de él no se diga: *est* (existe), *non est* (no existe). Lo cual revela que el contenido noético se mantiene por encima de toda distinción de *realidad* o *irrealidad,* distinción que debe venirle *ab extrinseco,* de la partícula existencial *est, non est.*

Entre las muchas observaciones que aquí pudieran hacerse salta una a la vista. Si el carácter existencial no es algo intrínseco al contenido de la apercepción, como más arriba parecía enseñar el autor y ahora niega, ¿cómo negar o llamar ilusorio el carácter dianoético de lo que él bautiza con el nombre exclusivo de *juicio existencial?* La partícula *est* de tales juicios ¿no añade una nueva determinación, la existencia, al contenido, hipotéticamente formal, de la apercepción? Luego el juicio existencial no es un juicio *ilusorio,* sino un verdadero juicio, con todos los elementos necesarios para serlo. En tal caso no hay razón para censurar a Aristóteles de haber confundido el ser existencial con el copulativo. Y nótese que en esta supuesta confusión del *noema* con el *dianoema,* de la aprehensión con el juicio, funda el autor la mayor parte de las «bizzarre confusioni» que tan a menudo nos va descubriendo en el Filósofo.

A nuestro parecer esas aparentes confusiones proceden de no interpretar bien lo que Aristóteles entiende por simple aprehensión y juicio, por verdad lógica y ontológica.

La confusión de aquellas dos primeras nociones es causa de una contradicción que domina toda la obra. En efecto, por una parte expone con exactitud la doctrina aristotélica según la cual, aunque el conocimiento *per aprehensionem* es de suyo más perfecto que el habido *per judicium,* trantándose sin embargo de un conocimiento no intuitivo, como el humano, los papeles se cambian, representando la simple aprehensión un conocimiento imperfectísimo, sólo perceptible en el seno del juicio al cual dice relación de materia.

Por otra parte el autor no se cansa de ponderar las excelencias del conocimiento noético sobre el dianoético, contraponiéndolos como dos conocimientos autónomos. La simple aprehensión, dice, es el conocimiento por excelencia objetivo, es el tacto del entendimiento. El juicio, desde el punto de vista de la objetividad, nada le añade pues, su función es esencial y exclusivamente sintético-dierética. Precisamente de atribuir la función objetivista o existencial al segundo acto del entendimiento proceden las confusiones que más tarde aparecen en la silogística (Págs. 35-36).

Otro de los puntos en que, a nuestro parecer, el autor no interpreta bien a Aristóteles es el tocante a los conceptos de verdad lógica y ontológica. El autor, sin especificar ninguna de estas verdades, no nos habla más que de la que se constituye por la relación del entendimiento a las cosas; no pudiendo explicarse cómo Aristóteles llega a convertirla con el mismo ser, si no es por la manía objetivista de aquel filósofo. «La piú spiccata deviazione che la tendenza oggetivistica provoca nella concezione aristotelica del problema della veritá é quella che si determina nella considerazione esistenziale della veritá stessa». Y así... «l' essere e l' é significano che é vero, e il non essere

che non é vero ma falso, sia nell' affermazione sia nella negazione... Dove infatti é perfettamente rapresentato il punto di transizione fra l' iniziale concetto del vero come qualitá meramente soggetiva e la sua ipostatizzazione come ente in se, costituito appunto dalla trasformazione dell' essere copulativo della proposizione affermativa vera, come del non essere della negativa pure vera, in essere esistenziale» (Págs. 36-37).

Santo Tomás explicando el mismo paso de Aristóteles copiado por el autor, nos advierte que el *est* y el *non est* se refieren aquí a la verdad de la proposición y no a la misma cosa, sino en cuanto que es causa de la verdad de la proposición, como aparece claro por los ejemplos. «Cum enim dicimus aliquid esse, significamus propositionem esse veram. Et cum dicimus non esse, significamos non esse veram; et hoc sive in affirmando sive in negando» (Metaph. Lib. V. l. IX, núm. 895). Esa verdad hipostatizada de que Calogero nos habla con tanta insistencia no puede ser otra que la verdad que se convierte con el ser, en cuanto que dice relación de dependencia esencial al entendimiento divino.

En los capítulos tercero y cuarto trata de determinar, en conformidad con las doctrinas anteriormente establecidas, la naturaleza de los tres primeros principios de la lógica aristotélica: el de *determinación*, el de *contradicción* y el de *exclusión de tercer término*. Es verdaderamente interesante la exégesis detallada que con tal fin hace del libro IV de la Metafísica. Sabido es que en él expone y defiende Aristóteles el valor del primer principio contra el excepticismo en su doble forma de absoluto e idealista.

Las mismas confusiones y vacilaciones que el autor descubrió en el Filósofo al determinar los conceptos de apercepción y juicio, las encuentra, como es lógico, al determinar la naturaleza de los primeros principios. Calogero no formula ni define con claridad cada uno de estos principios, pero el primero de todos, que llama de determinación, creemos se identifica con aquella condición o postulado que exige Aristóteles como punto de partida para proceder contra los que niegan el de contradicción: «Primum quidem igitur manifestum quod hoc quidem verum est quod significat nomen esse, aut non esse hoc» (Metaph. Lib. IV, c. IV, 1.002, 20). Es la posición de un concepto distinto, de un contenido *determinado* de la mente. Pues bien, ese contenido es lo que, según Calogero, debe constituir el primer principio en sistema aristotélico. Su carácter es esencialmente noético, no obstante la forma dianoética de que frecuentemente se le reviste, apareciendo como un juicio existencial, razón por la cual se encuentra casi siempre confundido en las obras del Filósofo, y particularmente en este libro cuarto de la Metafísica, con el principio de contradicción. Esta confusión de lo noético con lo dianoético por la forma ilusoria de juicio que adopta y principalmente de lo dianoético con lo noético, por la tendencia inveterada a introducir en el juicio el carácter existencial exclusivo de la apercepción, es causa del error o confusión trascendental implícita en la silogística aristotélica, de pasar de la *contradicción* a la *contrariedad;* tránsito que se echa de ver particularmente cuando pretende demostrar, partiendo del principio de determinación, cómo son incompatibles, v. gr., *homo et non-homo*. En donde este segundo término, en lugar de representar un contenido puramente negativo, un μὴ ὄν, se confunde con un ἕτερον, con un τί indeterminado,

como aparece más claro cuando el contenido intelectual se toma en un sentido absoluto y no bajo aquella forma relativa de predicado. «L' esigenza di giustificare il valore del principio di contradizzione, e l' impossibilitá di farlo se non basandolo su quello di determinazione, conducono ivi incessantemente a noetizzare l' antifasi dianoética trasformandola nella pura opposizione eleatica, per poi concretare l' astratteza di quest' ultima nel senso delle reali antitesi oggettive» (Pág. 160).

Esa es, a nuestro parecer, la confusión principal que el autor encuentra en la lógica aristotélica. El lector puede juzgar por sí mismo la cola que una confusión de este calibre arrastrará en un sistema filosófico.

Con toda idea hemos llamado a ese supuesto error *confusión,* como únicamente lo llama el autor, ya que lejos de considerarlo un error, lo juzga como repetido destello de una verdad que la mente aristotélica vislumbró, sin adquirir nunca conciencia clara de ella. Esa *verdad* es la indistinción de lo verdadero y de lo falso (Vide, pág. 66).

Resumiendo. Hemos visto cómo en las obras de Aristóteles aparecen claramente lo que Calogero llama dos conceptos de la lógica, fundado el primero en el acto de la aprehensión, esencialmente verdadero o adecuado a la cosa *ut in se est:* lógica noética; y el segundo en el acto del juicio, esencial y *exclusivamente* sintético. Cómo el primero de estos actos es superior al segundo por su concepción unitaria del objeto y carácter existencial, condiciones ambas de que carece el segundo, el cual, por otra parte, presupone la percepción como fundamento necesario. Finalmente, cómo esa superioridad está representada por la resolución de la dualidad del juicio en la unidad del objeto de la aprehensión, y por la misma prioridad del principio noético de determinación con respecto al inmediato dianoético de contradicción.

Mas en el desarrollo de todo el edificio de la silogística aristotélica hay un presupuesto que hasta ahora no ha tenido en cuenta el autor, y es cierta variedad en la relación de los términos del juicio, diferente de la simple síntesis positiva. Para mantener, pues, y confirmar el carácter fundamentalmente noético de la lógica «será necesario demostrar cómo las varias formas del juicio no difieren, en su valor sustancial, de aquella simple síntesis afirmativa, y cómo por consiguiente toda la variedad de la silogística termina por basarse, a través de esa misma síntesis, en el principio de determinación; por donde se verá a su vez, cómo del principio de contradicción, tomado en su valor abstracto e incondicionado, deriva toda vanidad y falsedad formalística. A demostrar esto se encamina la segunda parte de la obra» (págs. 149-150), en que el autor trata, en cuatro extensos capítulos, de la cualidad y cuantidad del juicio, de las formas del silogismo simple y de la modalidad respectivamente. Mas como la reseña va resultando demasiado larga, indicaremos nada más la idea general que predomina en cada uno de esos capítulos.

Las dificultades y oscilaciones que se ofrecen en la teorización de la forma del juicio reconocen por único principio el alejamiento o abandono de la determinación unitaria del contenido noético del pensamiento; alejamiento que empieza por la aceptación y sistematización de una forma negativa, introduciéndose en la misma entraña del pensamiento dianoético, junto a la simple positi-

vidad de la afirmación determinada, un notable elemento de indeterminación, efecto de la tendencia de la mente a objetivar la misma negación por el tránsito, arriba visto, del μὴ ὄν al ἕτερον.

Si esto sucede en la cualidad del juicio el coeficiente de alejamiento de la inmediata determinación del contenido noético es mucho mayor, como es natural, al tratarse de las cualificaciones ulteriores basadas en su distinción cuantitativa. Así se ve efectivamente confirmado por el análisis de las varias formas cuantitativas del juicio. Todo lo que en ellas hay de incierto o ambiguo proviene del sobredicho abandono o alejamiento de la determinación objetiva del *nous* o de la simple síntesis afirmativa de la *dianoia*.

Si es verdad que un pequeño error en los principios se hace grande en las conclusiones ¿a dónde no llevarán, a través de la silogística, las confusiones y errores admitidos en las proposiciones de que aquélla se compone? Esto es lo que el autor intenta y cree demostrar en los dos últimos capítulos.

No cabe duda que la obra es un mérito positivo. No obstante lo obscuro de su exposición y una vez que el lector se ha familiarizado con la terminología despierta la obra un interés creciente, debido en gran parte a la originalidad con que son interpretadas doctrinas muy conocidas de Aristóteles. De la parte doctrinal puede el lector juzgar por lo dicho hasta aquí.

De un valor muy inferior a la precedente y también de menos pretensiones es la obra titulada: *Réalité et Relativité,* de Gastón Rabeau (1), profesor de la Universidad de Lublin y colaborador de los «Estudios Filosóficos» dirigidos por E. Peillaube. (Etudes sur le relativisme contemporain. Substance et Function-Concept et Jugement, Fait et Intuition).

Los subtítulos son un índice completo, no sólo del contenido sino también de los capítulos en que está dividida la obra. Oigamos al autor declarar el fin que en ella se propone: «Nous avons essayé, dans les pages de ce volume, de suivre le devoloppement logique du Relativisme, a partir des premiers principes, ou, pour mieux dire, des premiéres negations, jusqu' a leur aboutissement final, jusqu' aux negations totales qui contraignent a s' abimer dans un nihilisme, ce que personne n' accepte, ou a sortir du système» (pág. 1).

Al lado de este análisis crítico y como de paso, se propone el Sr. Rabeau reivindicar la doctrina gnoseológica de Santo Tomás de las malas interpretaciones y del desprecio a que la condena el relativismo, haciendo ver cómo un relativismo racional fundado en cierta actividad del espíritu está perfectamente conforme con la doctrina tomista del juicio.

La obra está dedicada al Doctor Angélico en el centenario de su canonización.

Como objeto de análisis escoge el autor las obras de algunos filósofos representantes del relativismo moderno, y penetrando en el alma misma de este sistema, hace ver cómo partiendo de la negación de sustancia y de todo lo que de cualquier modo determine objetivamente la actividad libérrima de nuestra mente, debe concluir forzosamente por encerrarse en un sujetivismo fenome-

(1) París, Marcel Riviere, 1927. Págs. VIII-284, en 8.°

nista y paradójico, que el sentido común y la ciencia rechazan, puesto que todos los hombres, lo mismo sabios que ignorantes, viven y vivirán siempre como si no fuese verdadero.

Sin embargo en una obra de estas dimensiones no es posible hacer una exposición crítica, clara y completa de un sistema como el relativismo, bajo sus múltiples formas. Y así resulta que la que estamos reseñando tiene el inconveniente de reducir a fórmulas muertas, desprovistas de sentido concreto y casi ininteligibles varias facetas de un sistema ya de suyo obscuro. Este defecto se nota particularmente en los primeros capítulos, dedicados a exponer las nociones de sustancia y función, de concepto y juicio.

Nos gustan sobre todo los capítulos tercero y cuarto dedicados a exponer la doctrina relativista en orden a la naturaleza del *hecho* en su cuádruple aspecto: social, físico, histórico y psicológico. Constituyen la mayor parte de la obra, y en ellas demuestra el autor un conocimiento profundo de la filosofía moderna, particularmente del aspecto histórico-idealista de la escuela italiana. Es asimismo de alabar la fidelidad expositiva del autor, así como su honradez en reconocer lo mucho de verdadero que hay en los sistemas que comenta. De aquí que sus observaciones críticas no sean palos de ciego, como frecuentemente acontece, sino toques muy atinados que sugieren al lector la actitud que debe observar respecto de aquellos sistemas filosóficos.

El capítulo quinto, que es el último de la obra, «ha sido presentado, según reza una nota, como Memoria al Congreso Internacional de Filosofía de Nápoles, en 1924». Su título es: «Quelques aspects de l' activité intellectuelle selon Saint Thomas. L' activité intellectuelle et les relations».

Como se ve por el título y subtítulo, el autor trata de exponer, a modo de epílogo o mejor, de orientar la mente del lector hacia una verdadera y bien entendida actividad intelectual, tal como se encuentra en la Filosofía aristotélico-tomista, reivindicando a ésta de la acusación de ser una filosofía momificada, «una anatomía de ideas muertas», de grabados en la mal entendida pasividad del entendimiento. Este es sin duda uno de los principales defectos atribuídos a la Filosofía tradicional por la crítica moderna; y a mostrar lo injustificado de tal acusación va dirigido el esquelético pero enjundioso capítulo conclusión de la obra. Véanse los tres puntos en que el autor resume este interesante capítulo:

1.° Avant de parvenir a connaitre la nature des choses, l' activité de l' intelligence se manifeste par un travail de comparaison et d' analyse, d' elimination, de choix.

2.° Elle se manifeste ensuite par l' organisation positive du contenu de la connaisance: formation des systemes de genres et d' especes dans lesquels les unités sont constituées par les dependances fontionnelles, par les lois de la nature qu' il faut recomposer; puis, a travers les ètages successifs de l' abstraction sensible, de l' abstraction mathèmatique et de l' abstraction philosophique, formation de relations de raison où la pensée prend pour objet ses propres opèrations, mais en y reconnaissant l' etre objectif avec ses principes et en les faisant ensuite librement correspondre avec des données objectives.

3.° Enfin, retour de l' activité intellectuelle sur elle-meme; connaissance réfléchie de l' intelligible, connaissance réfléchie de l' acte par quoi on connait

l' intelligible, connaissance de l' activité une et indivisible qui connait, l' activité intellectuelle s' achevant dans la conscience de la spiritualité.

Telles sont les dèmarches spontanées, souverainement vivantes, libres et l' on pourrait dire creatrices, par lesquelles l' intelligence parvient á saisir enfin l' essence simple, soit des choses exterieures, soit du sujet pensant (páginas 275-76).

El P. Maréchal, S. J., ha tirado ya la segunda edición del cuaderno primero de su obra *Le Point de depart de la Metaphysique* (1), verdaderamente fundamental, de la cual todavía no se han publicado los tomos cuarto y sexto.

Como quiera que ya ha sido hecha en esta revista la reseña de los cuadernos publicados, en este número sólo nos proponemos consignar la aparición de la segunda edición de este primer tomo, con las correcciones introducidas por el autor.

En cuanto a la forma no ha sufrido otro cambio que la mejora de papel. La impresión es buena.

Las correcciones de fondo sólo afectan a los dos capítulos que tratan de la filosofía escotista. En la primera edición, al exponer la doctrina escotista del conocimiento, hizo uso de las obras «De Rerum principio» y de los «Theoremata», siguiendo la opinión general de atribuirlos a Escoto. Mas parece ser que investigaciones históricas posteriores a esa publicación han demostrado la inautenticidad de aquellas fuentes. «Dès lors, dice el autor, la tache s' imposait a nous de reprendre, sur une base réduite mais absolument sure, notre examen de la philosophie du grand Docteur franciscain». De suerte que esta modificación o reducción de las fuentes escotistas es algo puramente accidental al fondo de la obra, ya que las conclusiones mantenidas en la primera edición respecto de la filosofía gnoseológica de Escoto permanecen en ésta invariables. La razón es porque si dichos tratados no son del doctor Sutil, coinciden con las doctrinas de éste. «L' exposé ou nous condensons, le plus brièvement possible, les resultats de cette recherche entre dans le détail plus que nous n' eussions souhaité; cette minutie relative était commandée par l' état actuel des études scotistes: pour que nos affirmations ne parussent pas arbitraires, nous devions les rendre aisément controlables» (pág. 1).

Las demás partes de este volumen no han sufrido modificación alguna. Alguien parece haber censurado al autor la omisión de filósofos de tanta importancia como Plotino, San Agustín, los árabes y otros, cuyas doctrinas sobre el conocimiento son de un valor histórico más positivo que las de algunos incluídos en esta obra. El P. Maréchal se justifica diciendo que no ha pretendido escribir una historia de la Filosofía, sino el desarrollo del problema del conocimiento, escogiendo para ese estudio los filósofos que pasan ordinariamente por ser los principales representantes de las diversas etapas porque atravesó dicho problema.

Como quiera que sea, y no obstante los peros que puedan ponérsele, lo mismo en cuanto a la interpretación de algunas doctrinas tomistas, que en

(1) París, Félix Alcan, 1929, págs. 217, en 4.° menor.

cuanto a la forma de exposición poco escolástica, la obra del P. Maréchal es sin duda de lo mejor que modernamente se ha escrito sobre la materia.

Esperamos con ansiedad la aparición de los Cuadernos cuarto y sexto.

«Exposer et juger les solutions du problème critique présentées par le réalisme contemporain en Angleterre», tal es el tema que se propone desarrollar el P. Kremer en su obra titulada: *La théorie de la connaissance chez les neo-réalistes anglais* (1).

El haber merecido el premio de la Real Academia de Bélgica es ya una buena recomendación y garantía de su valor. El autor hace de ella, no obstante, una presentación humilde: «Nul plus que nous ne se rend compte des imperfections de cet ouvrage... Nous esperons que, tel quel, notre travail pourra servir a orienter les philosophes qui voudraient s' informer de ce mouvement de pensée» (Avant-Propos).

Quien esté al tanto del movimiento filosófico conoce ya al P. Kremer por su notable obra «Le Neo-Réalisme américain», la cual viene a formar con ésta un importante documento para conocer la sacudida del practicismo anglo-americano contra el idealismo germano, que por tantos años ha venido tiranizando las inteligencias.

Los autores cuya doctrina expone y analiza el P. Kremer son: Moore, Russell, Alexander, Nunn, Wolf, Broad y Laird.

El plan de la obra es sencillo. Está dividida en dos partes. La primera comprende los siete primeros capítulos y la segunda los cuatro restantes. En la primera expone con imparcialidad y simpatía las doctrinas epistemológicas de los citados filósofos, teniendo siempre en cuenta la fisionomía propia de cada uno, sus diversos matices y particulares puntos de vista. La segunda parte está dedicada al análisis y valoración de esas mismas doctrinas, poniendo el autor un cuidado especial en señalar sus puntos de coincidencia y estrecho parentesco que, en líneas generales, guardan con la más sólida y antigua teoría escolástica del conocimiento.

A fin de no alargarnos demasiado, sólo vamos a hacer algunas indicaciones generalessobre el método y principio fundamental de los neorrealistas ingleses, tal como se desprende de la crítica que el autor hace de cada uno en particular.

El defecto principal que se achaca a los neorrealistas ingleses es el de haberse preocupado exclusivamente de combatir el idealismo, descuidando la parte positiva o constructiva de su propio sistema. Kant había dejado establecido que todo realismo, en principio, constituía un paso atrás en la historia de la filosofía. El verdadero y único punto de partida posible, la materia de toda crítica del conocimiento debe ser algo que esté fuera de toda duda posible, de hecho y de derecho; algo en lo cual no se hallen aún desdoblados los conceptos de *objetivo* y *subjetivo,* debe ser, en una palabra, el *objeto fenomenal.* El desdoblamiento o distinción de aquellos dos conceptos se seguirá o no del *análisis trascendental* del objeto; en todo caso nunca debe ser un presupuesto, sino, a lo más, una conclusión, siquiera la principal, de la crítica de la razón.

---

(1) Lovaína, 1928, págs. 204 en 4.° Memoria premiada por la Real Academia de Bélgica.

El filósofo de Koenisberg pensó por este camino asestar un golpe mortal al realismo bajo cualquier forma que en lo futuro tratase de levantar cabeza, mas el realismo inglés, armado del sentido común, se revuelve contra él por un procedimiento contrario. Es decir, parten del principio dogmático de la distinción entre lo subjetivo y objetivo. No es que lo admitan a ciegas, sin análisis crítico, sino que dan en principio por buena esa distinción impuesta por el común sentir de los hombres, y en lugar de incurrir en la contradicción en que indublemente cae el idealismo, desconfiando por una parte de la razón y atribuyéndola por otra un poder desmedido, preguntan qué motivos hay para dudar o negar la objetividad de las cosas.

No obstante la excelencia de este método sobre el idealista, el neorrealismo inglés es sumamente deficiente, lo mismo en su primer principio o criterio último que en sus conclusiones. Respecto del primero, los filósofos ingleses se acogen, en último término, a un fideismo que no difiere mucho del escocés. El sentido común es para ellos el argumento más fuerte que puede esgrimirse contra el idealismo; mas parecen entender por sentido común cierta fuerza irresistible, pero ciega, que impele a la naturaleza a afirmar algunas cosas.

Las conclusiones a que llegan los nuevos realistas en cuanto al conocimiento del mundo exterior no son más afortunadas y muy poco más halagüeñas que las del agnosticismo idealista; pues aunque admiten la existencia de las cosas y alguno de ellos hasta la objetividad de las cualidades llamadas secundarias, se contentan, de ordinario, con un conocimiento puramente interpretacionista de la sustancia, cuando no la hacen consistir, a la manera de Locke, en el conjunto de cualidades o fenómenos. Sólo M. Laird se aproxima a la concepción tradicional aristotélica, sin salir, no obstante, del fenomenismo insustancial que a todos caracteriza.

Para terminar queremos hacer un pequeño reparo al autor. Nos parece que exagera la necesidad de una crítica del conocimiento al modo kantiano. Es una tendencia observada ya en otros autores escolásticos, y debida sin duda al ambiente excesivamente criticista en que viven. De aquí procede el empeño en hacer ver cómo Sto. Tomás y los escolásticos conocieron y aplicaron con más o menos perfección la *crítica del conocimiento*. «Descartes et Kant, et d' autres après eux, nous ont appris que cette reflexion doit etre conduite d' une maniere plus explicite et que les résultats doivent etre exposés plus systematiquement. Un progrés de ce genre est assurement un gain pour la philosophie; il n' est pas une révolutión» (144).

Si efectivamente consideramos el criticismo kantiano como un «gain» para la filosofía, es muy natural que un tomista como el P. R. Kremer quiera descubrirlo en las Obras de Sto. Tomás y vincularlo a la filosofía tradicional. Nosotros estamos muy lejos de considerarlo así, y por eso creemos que no pierde nada la escolástica porque se le niegue el *mérito* de tal invención. Esto no quiere decir que la escolástica y en particular la filosofía tomista descuiden la crítica del conocimiento, pero sí que está muy lejos de adoptar la actitud inicial del criticismo idealista, que a tantos parece simpatizar. Tiene absoluta confianza en la veracidad esencial de las potencias cognoscitivas para dudar, ni siquiera por vía de método, de las primeras afirmaciones de la mente.

La obra del P. René Kremer constituye un buen capítulo de la historia de la filosofía moderna.

A la vista tenemos dos opúsculos en español llegados a última hora. Uno no pertenece propiamente a esta sección. Es una traducción de la bien conocida obra «Filosofía Medieval» del Dr. Martín Grabmann, hecha por Salvador Minguijón, y publicada por la S. A. Editorial Labor.

Lo mismo la impresión que el material, hasta la encuadernación son inmejorables. De la traducción nada decimos, porque el nombre sólo del Sr. S. Minguijón es garantía más que suficiente de su excelencia. Mil plácemes merece la Editorial Labor por su acierto en la publicación de estas obras de verdadera iniciación cultural.

El otro de los opúsculos en español es *original,* y se titula *Noética o Teoría del conocimiento* (1) por el Dr. D. Baldomero Díez y Lozano, catedrático titular de Lógica y Teoría del conocimiento en la Universidad Literaria de Murcia.

Sentimos mucho tener que decirlo, por razones fáciles de suponer, pero, francamente hablando, si esta obra se considera como un exponente de la cultura filosófica de la Universidad española, no queda ésta muy bien parada. Estamos persuadidos de que no vivimos a tan bajo nivel, y en prueba pudiéramos citar varias obras de verdadero mérito filosófico; pero basta una como la que tenemos a la vista para confirmar la opinión extranjera de nuestro rezagamiento intelectual.

La impresión de la obra es clara, pero está plagada de erratas. Se conoce que a los cajistas de aquella imprenta lo mismo les da poner las letras al revés que al derechas, comenzar a imprimir la obra en el año de 1929 y terminarla de imprimir diez años antes. A ellos les parece que «la misión del metafísico es nada menos que *eliminar* el santuario de la verdad» (pág. 19).

Consta el fascículo de centenar y medio de páginas de muy escasa lectura, pues, sin exagerar, unas veinticinco o treinta vienen a resultar en blanco; los caracteres son grandes y los márgenes espaciosos. Esto que a primera vista parece un defecto, no lo es en realidad, por razones que luego veremos.

La parte que pudiéramos llamar doctrinal desdice poco de la obra de imprenta. No vamos a hacer una crítica detallada porque resultaría larga y la verdad sea dicha nos parece que no la merece tanto.

El autor divide su obra en dos partes: la primera, que llama metafísica, debe estudiar la objetividad del conocimiento, y la segunda, psicológica, explicar el origen del mismo por el estudio de las facultades cognoscitivas.

«*Noción del conocimiento.*—El conocimiento se comprende mejor que se explica y define, porque se identifica y confunde con la intelección, supuesto que conocer es entender y entender es conocer. Puede sin embargo, definirse en sí, *el acto por el que nos apercibimos o comprendemos la verdad de las cosas*» (pág. 10). «La teoría del conocimiento no tiene utilidad *práctica*. No

(1) Murcia, Tip. Lourdes, 1929, págs. 153, en 8.°

hay que creer que, porque esta teoría resolviera negativamente la posibilidad de un conocimiento exacto y real, nuestra percepción y nuestra ciencia perderían su valor práctico» (12); sin embargo, «todas las ciencias se arruinarían si desapareciera la certeza de los principios metafísicos» (16).

El interés de la Metafísica es grande, pero «conviene no dejarse llevar en esto de un optimismo exagerado, como es el de aquellos que creen que la Metafísica encierra y da de sí al saber trascendental por el soñado principio trascendental del conocimiento a que pretenden que puede llevarse» (18). Esto no obsta, *como es natural,* para decir que «el *ente* o *ser* es una realidad trascendental, de tal manera independiente de las cosas, que es anterior a todas ellas» (21).

Aunque algo largo, bien merece la pena de copiarse un párrafo que manifiesta la mente del autor sobre las primeras nociones de la Metafísica. Hablando del principio de contradicción dice así: «Es una verdad primera o primer principio, porque contiene la primera y más simple afirmación que puede hacerse sobre los dos primeros y más simples conceptos a que el espíritu puede elevarse: las ideas de *ser* y no *ser* como excluyéndose. La suprema idea a que el espíritu se eleva por abstracción, es la simplicísima de *ser;* pero el *ser,* por lo mismo que no es todo lo que *es,* implica en sí mismo la idea de distinción, la de lo otro que el ser no es, como opuesto a lo que el ser es: de lo que naturalmente se deduce que el ser excluye al no ser, como su opuesto, como primer juicio de la relación entre el ser y no ser, relación de oposición, más aun, de contrariedad, que implica el imposible de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, porque nada puede ser a la vez una cosa y su contrario» (páginas 49-50).

Respecto de la teoría escolástica del conocimiento, D. Baldomero «cree con nuestro insigne Balmes, que, digna de respeto como es, que entraña, es más ingeniosa y poética que sólida y científica» (95). Lo más triste es que, según la exposición hecha por D. Baldomero, no aparece por ninguna parte esa ingeniosidad y poesía.

Terminemos. El autor cita algunos manuales de filosofía, como Balmes, el P. Ceferino y quizá algún otro, y hace suyos algunos pensamientos de los dichos autores; pero tan mal digeridos los tiene que al pie de un pensamiento tomado, algunas veces casi a la letra, estampa él otros de propia cosecha, que no se avienen bien con los anteriores.

FR. R. CACHERO.

II

Es triste considerar, nos dice el Sr. Collín en el Prólogo de su obra *Manuel de Philos. Thomiste* (1), que aún no existe una obra a propósito para enseñar a los alumnos de segunda enseñanza la filosofía tradicional, tal como la enseñaron los grandes Escolásticos y particularmente Aristóteles y Santo Tomás.

---

(1) Manuel de Philosophie Thomiste adapté aux derniers programmes de l' Enseignement secondaire, dos tomos en octavo mayor, editados por P. Tequi.—82, Rue Bonaparte, París, 1927.—25 francos.

Los manuales universitarios la ignoran, la desprecian o dan de ella una idea de todo punto inexacta; aun en los manuales católicos, donde se le concede un lugar más o menos importante, no constituye el fondo de sus exposiciones. A llenar esta deficiencia acude el autor con su obra en dos tomos y escrita en francés, por dirigirse a los estudiantes franceses de los cursos oficiales.

La necesidad de acomodarse a los programas oficiales será tal vez—el autor no lo dice—la razón de estudiar la filosofía tradicional con un método falto de verdadera tradición. Estudia en el primer tomo la Lógica formal, la Ontología y la Psicología, y en el segundo la Criteriología, la Metodología (a quien llama también Lógica de las ciencias), la Moral y la Teología natural. En seguida se advierte en esta distribución de materias la ausencia de la Cosmología, de la que no se trata en este Manual de Filosofía Tomista. No sabemos cuál puede ser la razón de esta omisión.

Para llenar de alguna manera el vacío que deja la ausencia de la Cosmología, el autor trata de algunas cuestiones rigurosamente cosmológicas en diferentes tratados de su obra, por ejemplo, de los principios esenciales del ser corpóreo en la Ontología, en el tratado de la potencia y el acto. Creemos que esto no basta y que, además, dificulta a los alumnos la recta inteligencia de las cuestiones, dislocándolas de sus propios lugares y considerándolas desde un punto de vista que no les es propio.

El método general seguido por el autor es el método introducido por Wolf en el siglo XVIII, que después vino a hacerse común. Es el método propio de la Escolástica decadente, o si se quiere, del renacimiento incompleto de la Escolástica. Hubiera sido un verdadero mérito del autor estudiar la filosofía tradicional con el método también tradicional. Pero el autor concede muy poca importancia a esta cuestión del método. Nosotros creemos que la tiene. El orden seguido en este curso—dice él—podrá parecer extraño. Cada uno puede modificarlo a su gusto, porque todos estos tratados se desenvuelven de una manera relativamente «autónoma». Sin embargo, él cree que el comenzar por la Lógica formal y entrar en seguida en la Ontología tiene dos ventajas para los alumnos: 1.ª, formar en ellos un espíritu verdaderamente filosófico, obligándolos a reflexionar, a no pararse en la corteza sensible de las cosas, a librarse de la reducción de las imágenes y de las palabras para formarse una idea exacta de las realidades más abstractas, más universales y más íntimas de los seres, y 2.ª, capacitarlos para comprender en seguida una psicología verdaderamente filosófica, que no se contente con una descripción más o menos metafórica de los fenómenos de la conciencia». Nosotros no vemos ninguna de estas ventajas y sí muchos y graves inconvenientes pedagógicos y de sistematización. El gran principio pedagógico que señala Santo Tomás—y no queremos entrar de lleno a discutir este problema ya muchas veces discutido por otros autores en esta misma Revista—es que en toda obra dirigida a principiantes se ha de empezar por lo más fácil para llegar gradualmente a lo más difícil y escabroso. El conocimiento de las cosas fáciles que están al alcance inmediato de todos los entendimientos, aun de los no preparados, es la preparación obvia y natural para poder sorprender los secretos de las más difíciles. Ahora bien; para nosotros, cuyo conocimiento empieza por los sentidos, las cosas más sencillas de conocer son las cosas concretas o menos abstractas, y las más difíciles

las más universales o abstractas, que son precisamente el objeto de la Metafísica. Y si es preciso empezar por la Lógica es porque ella es un medio necesario (instrumentum) de toda ciencia racional. Contravenir al orden que este principio señala, lejos de contribuir a la formación de un espíritu verdaderamente filosófico, en el sentido real de la palabra, se nos figura que es preparar los caminos al conceptualismo o nominalismo, llenando las inteligencias jóvenes de frases y principios, verdaderos si se quiere en sí, pero vacíos para ellas de significado real y objetivo.

Ni es tampoco, a nuestro parecer, y conforme con la filosofía de Sto. Tomás o filosofía tradicional, el mejor método para comprender una psicología verdaderamente filosófica. El alma en sí misma, nos dice también Sto. Tomás, es para nosotros naturalmente incognoscible: sólo podemos conocerla por sus actos. Por eso en la construcción de una psicología verdaderamente filosófica es preciso seguir un método *a posteriori,* analizando, antes de llegar a determinar qué es el alma en sí misma considerada, cuáles son sus actos y manifestaciones. Y si para la mejor inteligencia de estos actos es precisa una descripción de los «fenómenos de la conciencia», descríbanse en hora buena, que no será Sto. Tomás quien se oponga, y se verá luego cómo se entienden perfectamente las grandes tesis de la psicología tomista acerca de las facultades, los hábitos, el mecanismo de la sensación, de la intelección o del acto libre, el objeto formal del entendimiento o de la voluntad, etc., sin necesidad de que hubiera precedido el estudio de la metafísica general. Cierto que en ésta, en la metafísica general, se encuentran *las últimas* causas de aquellas tesis; pero no es menos cierto que el conocimiento de las causas *próximas* o *inmediatas,* que es el conocimiento propio de la psicología, no *presupone* el conocimiento de las causas *últimas.* Por algo son *últimas.* Esto sólo significa que el complemento y última perfección de toda la filosofía está en la Metafísica, y así como la última perfección del ser es lo último que el ser recibe, así el que se hace filósofo lo último que recibe o estudia debe ser la Metafísica.

Se dirá que no hay por qué insistir tanto sobre esto, cuando el autor sigue un método común.—Precisamente por eso lo combatimos tanto, porque se trata de un error muy vulgarizado que conviene desechar.

En cambio, nuestro autor ha tenido un verdadero acierto al separar la Criteriología de la Lógica. Esta, en cuanto tal, nada tiene que ver con el valor objetivo de nuestros conocimientos, que es el problema criteriológico. Podemos proceder lógicamente aun partiendo de principios falsos objetivamente,

No diremos otro tanto acerca de la Metodología, que como ciencia aparte no existe, no debe existir. La Metodología, en parte, pertenece a la Lógica, a quien corresponde determinar las leyes generales del pensamiento en la inquisición de la verdad; en parte a la Metafísica, que por lo mismo que estudia el ser, debe decirnos de qué modos se conoce el ser, y en parte también a cada una de las ciencias inferiores, que, conocido su objeto propio, deben al principio fijar el método que les llevará a esclarecerlo. Esta es la doctrina expresa de Sto. Tomás.

El texto corresponde, bien en general, a lo que el título promete: es un Manual de Filosofía *Tomista.* Habrá sin duda, las hay, algunas soluciones cuyo

tomismo pueda discutirse, pero en general no puede dudarse del tomismo del autor. Y aún en esas mismas cuestiones habrá tomistas que piensen con él.

No podemos entrar en el examen detallado de cada uno de los tratados que componen la obra: habríamos de extendernos demasiado. Pero no queremos cerrar estas líneas sin felicitar cordialmente al autor. Su tomismo acendrado, sin mixtificaciones ni paliativos, merece aplausos, por atenerse plenamente a las normas de la Iglesia. Su obra, por otra parte, creemos que será altamente provechosa para los alumnos de las Universidades, a quienes se dirige, no obstante los reparos que le hemos puesto y otros que justamente se le pudieran oponer. Para los estudiantes eclesiásticos nos parece un texto demasiado elemental y algún tanto deficiente; pero volvemos a repetir, el autor lo dedica a los alumnos de segunda enseñanza y conforme a esto lo debemos enjuiciar. En este sentido no dudamos en tributarle nuestra alabanza, augurándole éxitos apetecibles.

No merecen tal aplauso las *Praelectiones* del P. Mónaco (1). Estas Prelecciones, al parecer corresponden, en la mente del autor y de los editores, a los tratados primeros de un curso de Filosofía. El primer tomo contiene la Dialéctica, el segundo la Crítica y el tercero la Metafísica general. Faltan la Cosmología, la Psicología o Antropología, como la llama el autor (Crítica, página 296), y la Teología natural o Teodicea.

El P. Mónaco tiene buen cuidado de anunciarnos repetidas veces que quiere seguir en sus enseñanzas al Angélico Doctor. He aquí con qué fervor se expresa: «Equidem nihil novi conscripsi, quia non *novitatem* sed unice *veritatem*, quae eadem semper est, tueri nisus sum, vestigia premens Aristotelis, SS. Patrum, Scholasticorum, ac praecipue *Angelici Doctoris*» (Pról. a la Dialéctica, pág. 1). Es bueno advertir que las letras cursivas y mayúsculas se encuentran así en el texto. En el prólogo a la Crítica, también pág. 1, vuelve a decirnos casi con los mismos términos: «Doctrinam minime immutavi, ut pote fideliter innixam Aristotelis, Scholasticorum ac praesertim *Angelici Doctoris* principiis, a quibus, sine magno totius philosophiae discrimine, nefas est recedere». Las últimas palabras merecen la pena de subrayarse, pero no lo hacemos en gracia a la fidelidad. Y en el prólogo a la Metafísica repite otra vez: «Equidem nihil novi conscripsi, quia non *novitatem* sed *veritatem*, quae eadem semper est, tueri nisus sum; vestigia premens *Angelici Doctoris*» (página 1). Parece una obsesión del P. Mónaco dejar bien sentado, antes de entrar en la lectura de su obra, que tiene intención de seguir fielmente a Santo Tomás, *de cuyos principios no es lícito (no se puede) apartarse sin grave detrimento para toda la filosofía*. ¿Temerá acaso que si leemos sus tratados no vamos a tenerlo por tomista? No parece ser así, pues al terminar uno de ellos, al fin de la Crítica, estampa con gruesos caracteres esta conclusión:

---

(1) *Praelectiones Logicae Dialecticae et Critices. Praelectiones Metaphysicae Generalis*, auctore Nicolao Monaco, S. J., olim in Pontificia Universitate Gregoriana Philosophiae Professore, tres tomos en cuarto menor, editados por tercera vez en la misma Universidad, 1928.

«Quare concludamus oportet: *Ad Scholasticorum principia ac doctrinam, duce Angelico Doctore, plene redeundum est, ut veritatis naturam, fontes et criterium scientifice nobis comparemus*».

Sin embargo, creemos que el autor se ha quedado con las buenas intenciones: no ha sabido o no ha podido realizar sus propósitos. Y como de buenas intenciones...

Por de pronto, el orden que sigue no es el orden que Sto. Tomás enseña debe seguirse. Según el Angélico Doctor, el estudio de la Filosofía debe empezarse por la Lógica, continuarse por la Filosofía Natural (Cosmología y Psicología) y acabarse por la Metafísica general y especial (Ontología y Teología Natural). Lo ha dicho terminantemente el Sto. Doctor. No es preciso citar textos. El autor debe de conocer algunos, pues que los cita en la Crítica.

Tampoco nos parece que sea aristotélico ni tomista hacer de la Crítica una parte de la Lógica. El problema crítico es estudiado por Aristóteles y por Santo Tomás en los Metafísicos. Precisamente el lib. segundo se intitula así: *Qualiter se habeat homo ad considerationem veritatis,* y el título de la lección sexta en los comentarios de Sto. Tomás al libro cuarto dice así: «De primo demonstrationis principio oportere primum philosophum (=metaphysicum) disserere; et cujusmodi sit tale principium exponit: quomodo item antiqui circa tale principium erraverint, ostendit».

Pues llamar a la Cosmología y a la Psicología Metafísica especial, es un contrasentido filosófico-aristotélico-tomista, después que Aristóteles y, mejor que él, Sto. Tomás han señalado la diferencia irreductible que existe entre Filosofía natural (Cosmología y Psicología), Matemáticas y Metafísica.

En todo esto el P. Mónaco, más bien que aristotélico-tomista, es wolfiano, como ya hemos dicho a propósito de H. Collín.

En otras cuestiones particulares, pese a su buena intención que siempre respetaremos, es de todo: unas veces tomista y otras suareciano. En la cuestión, por ejemplo, del principio de individuación es tomista verdadero (Met. gen. c. IV, art. 3), mientras que en la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia en las cosas creadas es del todo suareciano (Met. gen. c. III per totum), lo mismo que en algunas otras. Estas en número no son muchas; pero por su importancia capitalísima hacen que el texto que reseñamos más bien se deba considerar como suareciano que como legítimamente tomista.

A la cuestión de la distinción entre esencia y existencia se le concede una extensión desmesurada, y no es hablando mucho, sino discurriendo bien, como se llega a su debida solución. No vamos a analizar punto por punto todo lo que dice el P. Mónaco, aunque apenas si existen cuatro líneas seguidas que no envuelvan alguna equivocación. El asegura en el prólogo que un análisis concienzudo del concepto de potencia objetiva le ha llevado a negar la distinción real en las cosas creadas y a nosotros se nos antoja que ese análisis se ha verificado con muy escasa fortuna. Porque ¿en qué quedamos? ¿La *potencia, «quae refertur ad esse tamquam ad actum suis»,* es objetiva o es real (o subjetiva)? Según la división que el mismo P. Mónaco hace de la potencia en general, es REAL, pues la potencia la *divide:* 1.º en *objetiva* y *real* (pág. 132: potentia *alia* est objectiva, *alia* realis.; 2.º la REAL, en *activa* y *pasiva* (ibid.), y 3.º la PASIVA... (copiemos sus palabras) «triplex distingui solet:—1) datur

potentia, qua (sic) refertur ad esse tanquam ad actum sui, a quo perficitur, ut habeatur ens completum et vocari solet etiam *essentia*, et ejus actus *esse,* vel *actus entitativus:*—2) *potentia,* quae refertur ad *formam*» etc. (pág. 133). Luego la esencia respecto al ser o existencia es *potentia pasiva* REAL (o subjetiva). O mucho nos equivocamos, o ésta es la única lógica consecuencia de esa división dada por el P. Mónaco. El, sin embargo, al dividir el acto, saca esta otra conclusión (son sus palabras): «Ex iis (¡nótese bien!), quae de potentia disseruimus, plane liquet partitio actus».

«1.° Igitur habetur actus qui est *ipsa realitas rei,* qui vocatur *esse,* vel *actus* essendi ET OPPONITUR POTENTIAE OBJECTIVAE (subrayamos nosotros), quae *essentia* appellatur; unde iste actus dicitur pertinere ad *ordinem entis*» (ibid.) ¡Verdaderamente esto se llama concluir con la Lógica, no lógicamente!

Adviértase ahora, después de haber notado cómo ha dado en falso este primer paso, que el autor enseña que la existencia se recibe y limita «per essentiam tamquam per potentiam objectivam quam actuat» (Met. gen. thes. XXVI), y que la esencia «spectata ut potentia objectiva in creaturis omnibus realiter distinguitur ab ejus esse (existentia)» (Ibid. thes. XXVII). Corríjase en estas tesis aquel error primero y se verá cómo lo que debió decir está en contradicción palmaria con lo que dice en la tesis siguiente: «Essentia creaturarum *spectata ut aliquid reale* (subrayamos nosotros) extra causas positum non distinguitur realiter ab actu essendi».

Ni es ésta la única contradicción que hemos encontrado; pero citarlas todas nos llevaría demasiado lejos. Una cosa vamos a pedir al autor y es que nos explique cómo, supuesta la identidad real entre esencia y existencia, puede compaginarse lo que dice en la pág. 141, a saber: «Si vero *essentia* et *esse* concrete spectantur, utrumque dicit *totum quoddam,* quia omne concretum sumitur semper uti totum, et idem valent ac ens. Essentia perinde est ac ens nominaliter sumptum, et importat rem exhibentem perfectiones omnes, quibus in sui intrinseca ratione constituitur et ponitur in determinata specie vel genere».

«Esse vero exhibet ens participialiter sumptum et importat eamdem rem *ut realem* seu actualiter habentem illas perfectiones» (l. c.), con lo que dice al probar la tercera parte de la tesis tercera, que «ens participium... nequit praedicari essentialiter nisi de illo subjecto, cujus essentia est ipsum esse», es decir, de Dios, mientras que «ens nominale est praedicatum essentiale transcendens» que por lo mismo se predica esencialmente *de todas* las cosas (pág. 30 ss.) Según las primeras palabras «ens nominale» y «ens participium» dichos de las cosas creadas no se distinguen *realmente* y, sin embargo, el uno se predica de ellas esencialmente y el otro no. Esto es maravilloso.

Todas las razones que el autor alega para probar sus tesis pseudo o antitomistas, han sido ya mil veces solucionadas y explicados los falsos fundamentos en que se basan, y como no abrigamos la pretensión de que nosotros pudiéramos hacerlo con mayor claridad, y además, sólo el intentarlo sobrepasaría los límites de esta reseña, remitimos *a quien en que sinceramente la verdad* a esas soluciones dadas. Al autor nos permitimos recomendarle que analice de nuevo, «sin prejuicios de ninguna clase», el concepto de potencia objetiva (no real) y que vea si ésta puede realmente *recibir* algo realmente distinto de ella.

En resumen y para terminar: estos libros del P. Mónaco, pretendiendo seguir a Sto. Tomás, siguen un orden general contrario a las enseñanzas del Santo Doctor, y aunque cita constantemente, de aquí y de allá, palabras del Santo, en las cuestiones más fundamentales de la Filosofía es contrario a las palabras y principios del Angel de las Escuelas, «*a quibus, sine magno totius philosophiae discrimine, nefas est recedere*».

El P. Loinaz, S. J., acaba de sacar a luz sus Praelectiones de Theologia Naturali (1) dadas en la Universidad gregoriana de Roma durante varios años. Como era de esperar, es un texto rigurosamente escolástico de Teodicea en el que sigue generalmente las doctrinas molinistas y suarezianas acerca de los puntos fundamentales. Hay uno sin embargo en que franca y valientemente se aparta de la corriente general de los escritores de la Compañía, y es el relativo a la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas. Plácenos copiar sus mismas palabras porque en ellas se expresa de una manera vigorosa y penetrante la última diferencia entre Dios y el ser creado. «Ratio *ultima* cur creatura sit contingens, Deus necessarius, sistit in eo quod a) quidditas creaturae ex se *possibilis solum* meraque *potentia* objectiva est, non *actus* vel *actualis;* seu esse ejus actualis non est sua quidditas, sed ab hac realiter distinctum; hinc licet quidditas aeterna sit ac necessaria (fundata necessario in essentia necessaria Dei) non est actualis vel actuata ab aeterno, immo pleraeque quidditates nunquam actuantur (pure possibilia sunt infinita); quod esse non posset, si realiter identificarentur; pugnat enim idem a se ipso realiter separari; b) quidditas autem Dei *ex se actus est,* seu de quidditate Dei est esse ejus; unde quidditatem Dei in ordine possibilium manere pugnat (prop. IV). *Brevi;* Deus est necessarius, creatura contingens; quia in Deo possibile et esse idem sunt; in creatura realiter distinguuntur, etiam separantur. Ulteriorem discriminis ontologicam rationem assignare velle, illusorium est» (p. 67). No podemos menos de aplaudir el rasgo doblemente valiente del P. Loinaz. Y hasta creemos que de estudiar a fondo el sistema tomista en sus originales fuentes hubiera llegado a una perfecta compenetración e identificación con él.

En cuanto al método seguido por el autor al tratar de los atributos divinos no podemos menos de disentir, pues no nos parece lógico tratar de la perfección suma de Dios antes de tratar de su simplicidad, ni sacar la inmensidad y ubicuidad fuera del tratado de su infinitud, ni exponer la verdad divina antes del entendimiento divino, etc. Tampoco nos parece exacto llamar argumento físico a la quinta vía de Sto. Tomás para probar la existencia de Dios, pues es tan metafísico como los demás, como han demostrado ya muchos autores. Pero quitados estos defectos y los inherentes a todo escritor jesuíta acerca de la ciencia de Dios y moción divina en las creaturas, no tenemos inconveniente en recomendar esta obra por su método escolástico, especialmente para los que quieran abundar en las doctrinas molinístico-suarezianas acerca de Dios.

Durand-Doat, se propone darnos una noción exacta y purificada de elemen-

(1) Taurini, Marietti, 1929, págs. VIII-475.

tos extraños de la Metafísica, en su libro titulado *Le sens de la Metaphysique* (1). Hasta ahora (o mejor dicho, hasta el libro de Durand-Doat) la Metafísica, principalmente la de nuestros tiempos, no ha tenido orden y organización metafísicas. Aún más, nadie ha encontrado todavía el verdadero y adecuado objeto de la Metafísica. Solamente algunos grandes metafísicos como Platón, Aristóteles, Spinoza y Leibniz (pág. 20), se han acercado bastante a ese objeto luminoso. Durand-Doat con un esfuerzo generoso de desprendimiento de lo particular, contingente y específico (págs. 8-41 passim), ha logrado encontrar el verdadero objeto de la Metafísica, que no es otro que el *universal*. Qué entienda Durand-Doat por universal no nos lo dice en *concreto*, pero sí muy ampliamente en *universal*. A veces manifiesta afinidades con la idea de Platón, otras coincide con el ser, en cuanto ser, de Aristóteles, no pocas con el Indeterminado. Pero lo que el autor parece sostener es que el objeto de la Metafísica es lo más común que puede darse, lo más único y general, hallándose, por consiguiente, en todo y formando todo, es decir, lo *universal*. Pero la Metafísica debe estudiar solamente el *universal* puro, sin mezcla de otras cuestiones *particulares*, como el alma, la substancia, etc. (págs. 14-41). «Lo cual, dice, es coincidir con la más estricta ontología» (pág. 39). Solamente así será la Metafísica universal, siendo su objeto universal, y por consiguiente común a todo, a todo lo real y a todo lo posible (pág. 43). De aquí deduce el autor que el papel que desempeña la Metafísica en las ciencias y en la vida es universal (páginas 44-82), y asimismo el método que debe proseguir tanto la Matafísica como el que quiera poseer la Metafísica, debe ser universal (págs. 83-127).

El autor parece desconocer en absoluto la Metafísica peripatético-escolástica, pues a buen seguro que si la conociera no se quejaría del desorden, desorganización y pobreza de la Metafísica (pág. 6). De aquí que emplee una terminología algo peregrina; como que ya advierte al principio, que en realidad no intenta sino una modificación artificial de los vocablos.

Por lo demás, refleja el autor grandeza de miras, y generoso esfuerzo de espiritualismo filosófico. Y aunque muchas veces diga que el universal supone y se funda en la experiencia de los sentidos, que el universal es experimental, pero ya al fin nos advierte que con esas expresiones quiere decir todo lo contrario de Kant. No es extraño que contenga muchas expresiones mal sonantes a los oídos escolásticos, un libro que bebió su forma literaria en los filósofos modernos. Pero el autor, sin sospecharlo, se encuentra muchas veces con Aristóteles y Santo Tomás, y otras muchas se halla a gran distancia de ellos.

Fr. S. Lerga.

---

(1) Librairie Philosophique I. Vrin. Place de la Sorbonne, 6, Paris v. 1928. Págs. 132.

Breve réplica al P. Hellín, S. J.

En el número 30 de «Estudios Eclesiásticos» (abril-junio de 1929) el P. Hellín insiste de nuevo sobre la tautología del principio, la inmaterialidad es raíz del conocimiento, declarándola «radicalmente irremediable» (p. 244). Nosotros, en cambio, creemos que esta discusión acerca de un principio, cuya legitimidad y valor básico en toda la doctrina del conocimiento, ningún aristotélico ni escolástico pone hoy en tela de juicio, y antiguamente sólo alguna que otra ave rara y extraviada, seguramente ha de suscitar la hilaridad de toda persona sensata e inteligente, dentro y fuera de España. Pero de esto no tenemos nosotros la culpa. Seremos muy breves.

a) *El P. Hellín desconoce el sentido del principio que discute.*—Antes de establecer cuestión alguna acerca de un principio cualquiera, lo primero que se impone es fijar bien su sentido, mucho más si se trata de probar que es *tautológico* e inútil. El P. Hellín se pone a hacerlo y termina declarándose incapaz de ello. «La respuesta a esta cuestión *embarazosa*, dice, la dejamos para el tercer punto, donde discutiremos el valor del principio» (N.° 26 de 1928). Pero la verdad es que ni en ese lugar se encuentra determinado el verdadero sentido del principio, razón por la cual el P. Hellín se despeña constantemente de precipicio en precipicio.

Vamos, pues, nosotros a determinarlo, clara y sucintamente, de tal manera que lo pueda entender cualquier alumno de Psicología, para cortar de una vez en su base esta discusión.

La cuestión de la raíz del conocimiento la plantea el hecho mismo del conocimiento. Este *hecho* nos enseña que entre el ser cognoscitivo y el que no lo es, existe una diferencia fundamental, la cual consiste en que «non cognoscentia nihil habent, nisi forman suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam, etiam rei alterius... Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata, et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem, et extensionem; propter quod dicit Philosophus quod anima est quodammodo omnia» (I. P., q. 12, a. 1). Buscar por consiguiente la razón última de esta diferencia fundamental, es buscar la raíz misma del conocimiento, y la raíz de la extensión e irrestricción del ser cognoscitivo. ¿Cuál es pues esa raíz? Desde Aristóteles acá todos los filósofos vienen respondiendo a una que la inmaterialidad. La razón es porque sola la inmateria-

lidad puede ser la causa de que el ser cognoscitivo reciba y posea las formas de las demás cosas en toda su *alienidad,* en lo que precisamente consiste la esencia del conocimiento y la nota distintiva entre el ser cognoscitivo y el que no lo es; pues lo que recibe a otro como la *potencia* al *acto,* constituye con la cosa recibida un *tercero,* porque jamás la potencia es el acto, ni puede hacerse una misma cosa con él. Lo contrario equivaldría a la misma desaparición y supresión del conocimiento, como a una confiesan todos los autores. Por lo tanto la raíz del conocimiento será por el mismo caso la raíz también de la extensión e irrestringibilidad del ser cognoscitivo, puesto que éste es extenso e irrestringido en cuanto cognoscitivo, y cognoscitivo en cuanto inmaterial.

¿Pero qué se entiende por *inmaterialidad?* Pues sencillamente la *elevación* o *eminencia* sobre la *potencialidad,* que poseen ciertas formas (las de los seres cognoscitivos) para recibir y retener las formas de los demás objetos, o sea en términos más sencillos, la perfección de ciertas formas, sean espirituales o no (lo que para el caso nada importa), por la cual pueden recibir las formas de otros seres, no como la *potencia* recibe al *acto,* constituyendo con él un *tercero,* sino como el *acto* recibe el *acto* haciéndose *uno* con él en toda su *alienidad,* verificándose de esta manera lo que dice Averroes, que entre el ser cognoscente y la cosa conocida se realiza la unión más grande que puede darse en las cosas creadas.

Pero es el caso que, cuando el P. Hellín oye hablar de materia y elevación sobre la materia, no entiende más que la materia primera y segunda y las fuerzas materiales, y como toda forma *no es* la materia, y está *sobre* la materia, se arma una confusión entre formas vegetales y animales e inorgánicas, de la que no es capaz de salir. Y no cae en la cuenta de que la materia tiene razón de *potencia,* y de que toda potencia en los seres físicos deriva naturalmente de la composición *hilemórfica,* y ontológicamente de la composición *entitativa* de esencia y existencia; y que, por consiguiente, concedida esa elevación de toda forma sobre la materia primera y segunda, sin embargo no toda forma es cognoscitiva, porque no toda forma es *inmaterial* en cuanto a la recepción de las formas de otros seres, porque no todas tienen esa elevación sobre la *potencia,* y por lo tanto sobre la *materia,* en el *recibir* las formas de los demás seres. Cuáles tengan esa elevación y cuáles no, eso es cosa que sólo se puede probar *a posteriori* por el *hecho* mismo del conocimiento.

Así pues, la inmaterialidad, es decir, la elevación sobre la potencialidad en el recibir las demás formas, es no sólo la raíz del conocimiento, sino también el *constitutivo formal* del *acto* de conocer, de la *potencia* cognoscitiva, y de los *grados* del conocimiento, pues sólo la inmaterialidad en el recibir puede ser la razón de que el ser cognoscitivo posea además de su propia forma las formas de las demás cosas *en toda su alienidad;* en lo que esencialmente consiste el conocimiento. Luego según sea menor o mayor esa elevación sobre la potencialidad en el recibir, así será también inferior o más elevada la potencia cognoscitiva y el acto de conocer y el grado de conocimiento, como enseñan todos los autores.

El P. Hellín no parece darse cuenta de esto cuando escribe: «El conocer podría tomarse por el acto segundo de conocer, o por el acto primero, es decir, por la facultad próxima accidental cognoscitiva, o por la perfección substancial

del ser cognoscitivo; ¿en qué significado tomamos aquí el término *conocer?* No lo entendemos en el sentido de acto de conocer, distinto de la substancia, ni como la potencia accidental cognoscitiva, sino como la perfección substancial del ser cognoscitivo. La razón es porque este principio habla de todo ser cognoscitivo, y por consiguiente del mismo Dios; y si el conocer se tomase por el acto accidental de conocer o por la potencia accidental cognoscitiva, atribuiríamos accidentes a Dios, lo cual es absurdo» (N.º 26, p. 164). No, P. Hellín, en este principio el *conocer* se toma en cuanto tal como concepto *analógico* del acto de conocer y de la potencia cognoscitiva que abarca a Dios y las creaturas. Por eso mismo se toma en *todos* y en *cada uno* de esos sentidos, aunque en cada ser y en cada caso de esos según el *modo propio* que le pertenece. Pero al P. Hellín le cuesta mucho levantarse a estos conceptos *analógicos* de conocimiento y de *potencialidad,* y por eso no puede discutir este principio tan elevado y tan metafísico. Y no queremos seguir el camino que el docto jesuíta nos abre aquí, porque marcharíamos muy lejos y nos hemos propuesto ser muy breves.

De todo lo dicho se desprende que, cuando el P. Hellín después de muchas vueltas, llega por fin a determinar en la «*Discusión del principio*» su sentido diciendo que: «lo inmaterial es lo mismo que lo irrestringido o lo amplio» (N.º 26, p. 166), incurre en una solemne *ignorantia elenchi,* pues la inmaterialidad que se discute es raíz también de esa misma amplitud e irrestringibilidad, por lo mismo que lo es del conocimiento.

Y cuente el lector que sobre esta *ignorantia elenchi* está basado todo el castillo de naipes que el P. Hellín construye sobre el principio del conocimiento, de la siguiente manera: «lo inmaterial es lo mismo que lo irrestringido y lo amplio; lo irrestringido y lo amplio es lo mismo que receptivo de especies en orden al conocimiento. Luego el principio del conocimiento es tautológico (l. c. pág. 166). Una vez negada la mayor, tiene el P. Hellín cortado el paso en los comienzos de su misma carrera.

No hay, pues, tal tautología en el principio del conocimiento ni cosa que de lejos se le parezca. La inmaterialidad, es decir, la elevación sobre la *potencialidad* en el recibir o hacerse las formas de las cosas conocidas en toda su *alienidad,* es, en el ser cognoscitivo, la raíz, aún más, el constitutivo formal del conocimiento, pero no es *todo* el conocimiento; y entre ella y los demás elementos integrantes del conocimiento existe siempre la distinción formal de la *raíz* y lo *radicado,* del *principio* y lo *principiado,* de la *razón* y lo *razonado,* lo que basta de sobra para establecer sin tautología de ninguna clase el principio del conocimiento diciendo: la raíz del conocimiento es la inmaterialidad. Así se vino haciendo hasta la fecha por todos y se seguirá sin que las objeciones del P. Hellín sean el menor obstáculo para ello.

b) *La inmaterialidad y el principio de individuación.*—El P. Hellín insiste de nuevo en que la inmaterialidad, raíz de la irrestricción y amplitud del ser cognoscitivo, se funda en el principio de individuación. Nueva confirmación de su «ignorantia elenchi». Lo cierto es que, si «coarctatio formae est per materiam», como dice Sto. Tomás, y arguye el P. Hellín, la materia «signata quantitate» debiera ser principio de *restricción* y *limitación* y no de lo contrario. ¿Y entonces cómo podía Sto. Tomás basar la irrestricción e ilimitación

precisamente en la signación de la materia, sin incurrir en una evidente contradicción?

A la verdad, cuando leemos tales cosas en el P. Hellín y afirmadas con tanto tesón, nos asaltan dudas de la persona con que discutimos. Sto. Tomás enseña que la materia coarta la forma, porque aquélla tiene razón de potencia y ésta de acto, pues el acto se limita siempre por la potencia en que se recibe. De donde se sigue inmediatamente que, aquellas formas que son dependientes de la materia, no sólo en cuanto a su ser, sino también en cuanto a todas sus operaciones, serán formas completamente materiales, y por el contrario, aquellas otras que, aun siéndolo en cuanto al existir, no lo son, sin embargo, en cuanto a alguna de sus operaciones, pueden y deben denominarse formas inmateriales por su misma elevación sobre la materia y, por tanto, sobre la potencialidad. Poco importa ahora que las formas de los seres cognoscitivos se individualicen o no por la «materia signata quantitate», si en cualquier caso se elevan sobre las condiciones de la materia en cuanto a la *recepción* de las formas de los otros seres, en cuanto que no las reciben como la *materia* a la *forma* o la *potencia* al *acto,* constituyendo un *tercero,* sino dejándolas en toda su alienidad. Precisamente porque en esto rebasan las condiciones de la materia, se llaman formas inmateriales las de los seres cognoscitivos que aún dependiendo de la materia en cuanto al *ser* y *obrar* y en cuanto a su *individuación,* pero no dependen de ella en cuanto al MODO DE RECIBIR Y HACERSE las formas de los otros seres. Por consiguiente, la razón de la amplitud e irrestricción de los seres cognoscitivos no está en la materia signata (lo contrario sería lo lógico) sino en su elevación sobre la materia o la potencia, o sea, en la inmaterialidad. En los ángeles esas formas así elevadas se individualizan por sí mismas, en Dios tambien, y en los demás seres por la *materia signata,* lo que para el caso es completamente accidental.

A distinción del P. Hellín que lo niega resueltamente, nosotros admitimos el principio de individuación por la materia signata quantitate, primero porque estamos profundamente convencidos de ello, y en segundo lugar porque así lo ordena terminantemente la suprema autoridad eclesiástica. Pero al mismo tiempo afirmamos con no menor resolución que es completamente incongruente traer a colación ese principio al tratar de la inmaterialidad, raíz del conocimiento y de la amplitud e irrestricción del ser cognoscitivo. El P. Hellín debió haber oído campanas y no sabe donde tocan. Ese principio tiene una importancia capitalísima en el conocimiento de los *universales* por parte del objeto, pero no para la *raíz* del conocimiento, en cuanto al sujeto cognoscente.

c) *El principio sustitutivo de la inmaterialidad, según el P. Hellín.*— Continúa también dicho P. H. sosteniendo que la espiritualidad es el verdadero principio de la intelectualidad, y que aquélla es el principio sustitutivo de la inmaterialidad señalada por los antiguos. Ya se ha dicho que no se puede hablar de principio sustitutivo cuando la inmaterialidad abarcaba para los antiguos todo conocimiento, lo mismo el sensitivo que el intelectual, el angélico que el divino. En cambio el principio propuesto por el P. Hellín sólo tiene aplicación al conocimiento intelectual, dejando sin explicación y sin razón suficiente al conocimiento sensitivo. También hemos escuchado de labios del propio P. Hellín que, «a la cuestión, por qué conocen los animales y no las plantas;

confesamos que no sabemos dar la última razón» (N.º 26, p. 178). Ahora confiesa también que no ha logrado, ni siquiera *intentado* «el menor conato para hacer una demostración de *por qué o cómo la espiritualidad es raíz del conocer»* (N.º 30, p. 259). En vista de esto a todo el mundo se le ocurrirá decir que para ese resultado no había por qué escribir una sola letra. Pero no, el P. Hellín piensa que ha hecho un servicio muy grande a la ciencia, porque ha conseguido encontrar la razón «*quia*» de la intelectualidad. ¡Vaya una adquisición filosófica la de dejar a los animales sin conocimiento, convertidos en meros autómatas al estilo de Descartes!...Por tercera vez vuelve a chocar aquí con la *ignorantia elenchi,* que le trae a mal traer en toda la cuestión. Por raíz o principio formalmente constitutivo del conocimiento, necesariamente entiende todo el mundo la razón «propter quid» del mismo conocimiento. De esa raíz y no de otra se trata en esta cuestión. ¿Y nos viene ahora el P. Hellín tratando de sustituir una razón «quia» por otra «propter quid»? ¿Dónde ha encontrado el P. Hellín la fábrica de esa clase de sustituciones?

En cuanto a la argumentación para defender ese famoso *primer principio quia* del conocimiento... el P. Hellín se limita ahora a reforzarlo con una cuña que, al parecer, se le había olvidado antes. Dice así: «Nuestra argumentación era la siguiente: La espiritualidad será la razón de la intelectualidad, si el ser espiritual, *por ser tal* (en nota advierte que «por error material, facilísimo de corregir al que lea la menor, se omitieron en el texto esos tres monosílabos), tiene todo lo necesario y suficiente para entender; es así que el ser espiritual, por ser tal, tiene todo lo necesario y suficiente para entender; luego la espiritualidad es la razón de la intelectualidad» (N.º 30, p. 252).

Este argumento, propuesto ya por los nominalistas, de quienes el P. Hellín se muestra fervoroso partidario en esta cuestión, tiene tanta fuerza para él que le hace desertar de las filas del legítimo aristotelismo. Pero si el P. Hellín examinara detenidamente este argumento a la luz de los verdaderos principios que deben regir en esta cuestión, encontraría en él muchas confusiones, las cuales el docto jesuíta no ha podido evitar, todo por no precisar nunca el verdadero sentido de *inmaterialidad.*

En primer lugar debiera advertir el R. P., que cuando decimos que la inmaterialidad es raíz del conocimiento, la palabra *raíz* no se toma aquí «stricte» en el sentido de *natura,* es decir, por aquello de lo cual fluye el conocimiento, pues éste fluye inmediatamente de la potencia cognoscitiva y ésta de la esencia, y la inmaterialidad a su vez es una propiedad de la forma a la cual sigue y acompaña inseparablemente, sino «late» por el *constitutivo formal* del mismo conocimiento. Todos los autores tienen buen cuidado de precisar bien este sentido del principio, del cual el P. Hellín parece no preocuparse gran cosa. Por no alargarnos demasiado nos abstenemos de copiar textos.

En segundo lugar hay que tener muy en cuenta que los conceptos de *espiritualidad* e *inmaterialidad* son muy diferentes. La espiritualidad dice de suyo elevación sobre la materia en cuanto a la independencia de ella en el *ser* y *obrar.* La inmaterialidad dice elevación sobre la materia en cuanto al *recibir* o *hacerse* el ser cognoscitivo las formas de los demás seres. La primera, *formalmente* considerada o sea en cuanto tal, es raíz «ut natura» del entendimiento y de la inmaterialidad como *propiedades* o *pasiones* de la forma que

se dice espiritual. De aquí se sigue inmediatamente que a diversas formas espirituales se seguirán diversos entendimientos con diversos objetos formales propios y distinta inmaterialidad, puesto que a distintas formas se siguen distintas propiedades. En cambio, la inmaterialidad, en cuanto tal, o sea formalmente, será razón última «formaliter» de que al recibir una forma a otra no la reciba como *suya* constituyendo con ella un *tercero,* a la manera de la *potencia* con el *acto,* sino en toda su *alienidad,* haciéndose «intentionaliter» ella misma, en lo que esencialmente consiste el conocimiento.

Por último, debiera considerar el P. Hellín que cuando se pregunta si la espiritualidad o la inmaterialidad son la raíz última del conocimiento, todos esos tres términos se toman *formalmente,* y equivale a preguntar: ¿entre estos dos términos, espiritualidad e inmaterialidad, en cuanto tales, o sea «formaliter» considerados, cuál de los dos constituye esencialmente el mismo conocimiento y la potencia *cognoscitiva* en cuanto tal?

Para quien sepa ahora lo que es conocimiento y potencia cognoscitiva en cuanto tal, la respuesta es sencilla y al mismo tiempo clara. El conocimiento, como se viene diciendo desde Aristóteles hasta estas fechas, consiste esencialmente en SER intencional o por identidad realmente, tratándose de Dios, la misma cosa conocida, en toda su *alienidad,* y por consiguiente en que la cosa conocida se reciba en el cognoscente por medio de la facultad cognoscitiva, no como el *acto* se recibe en la *potencia,* constituyendo con ella un *tercero,* sino *inmaterialmente.* Luego la inmaterialidad es el *constitutivo formal* del conocimiento y de la facultad cognoscitiva en cuanto tales.

Al argumento contestamos, pues, que el ser espiritual, en cuanto tal, tiene todo lo necesario para entender «ut a natura fluunt omnes propietates essentiae», pero no como *constitutivo formal* del conocimiento, a no ser que se niegue la distinción *formal* entre los conceptos de espiritualidad e inmaterialidad y se ignore el sentido de esta cuestión. Y en consecuencia negamos la condición y el condicionado de la mayor. Vea ahora el P. Hellín para qué sirve la nueva cuña antes olvidada.

Falto de más razones se propone después el P. Hellín apoyar su doctrina en la de la Sagrada Congregación de Estudios. He aquí sus palabras: «En este sentido propone también la Sagrada Congregación de Estudios nuestro principio, al decir: «IMMATERIALITATEM necessario sequitur intellectualitas», siendo para ella lo mismo, la espiritualidad lleva consigo la intelectualidad, y la espiritualidad es raíz de la intelectualidad» (N.º 30, pág. 252). Ya no sabemos si tomar esto en serio o en broma. Al parecer para el P. Hellín uno mismo, *formalmente,* es el concepto de espiritualidad y el de inmaterialidad; y si no lo es, ¿quién le autoriza ese burdo escamoteo en las palabras de la Sagrada Congregación, traduciendo «immaterialitatem» por «espiritualidad»? Hasta mentira parece que un eclesiástico juegue de esa manera con la suprema autoridad eclesiástica en cosa tan clara e indubitable, a no ser que esa autoridad suprema tenga que someterse al fallo definitivo del P. Hellín.

En cuanto a las autoridades de Suárez y Juan de Sto. Tomás, creemos mucho más ventajoso para el P. Hellín no mover ese asunto.

d) *Ratificando una afirmación.*—Escribe el P. Hellín: «Nunca hemos dicho, como nos atribuye el P. Rivera, que Báñez, Juan de Sto. Tomás... sos-

tienen que Dios pueda crear una sustancia inmaterial no cognoscitiva» (N.º 30, página 247). Escuche lo que dijo. «Todos los autores se ponen la dificultad: no repugna metafísicamente que Dios cree una substancia espiritual, que no sea cognoscitiva; luego la inmaterialidad no es la raíz del conocer. Si se fiasen del principio, ¿qué debían hacer? Negar el antecedente, y esto en virtud del axioma. Mas no lo hacen así. Unos CONCEDEN el antecedente, como Báñez y el mismo Juan de Sto. Tomás» (N.º 26, págs. 174-75). Y nada más.

e) *Las 24 tesis de la S. Congregación de Estudios.*—Nuestros lectores saben que el P. Hellín había sido requerido por negar dos tesis de las señaladas por la S. Congregación de Estudios como de Sto. Tomás y propuestas por la de Seminarios como *normas seguras*. He aquí lo que contesta: «No examinaremos ahora si la S. Congregación de Seminarios sostiene en 1916 como principios y enunciados mayores las 24 tesis publicadas primero por la S. Congregación de Estudios en 1914. Pero dado caso que se quieran todavía llamar principios y enunciados mayores, no son de aquellos que constituyen el fondo de la filosofía perenne, de los cuales dice Pío X, en el Motu proprio *Doctoris Angelici* que, quitados ellos, no queda más filosofía que la panteista, modernista, etc., y que sin ellos es imposible entender la exposición que la Iglesia hace de los dogmas revelados. Serán, tal vez, principios y enunciados mayores de un sistema, pero *no de la filosofía perenne de Sto. Tomás;* y por esta causa declaran abiertamente los Pontífices que no hay obligación alguna de defender todas las 24 tesis» (l. c. p. 249-50). No entendemos en el P. Hellín ese empeño que tiene en tergiversar una disposición tan clara y terminante de la Iglesia. Vengamos a cuentas.

En primer lugar, nunca dijo Pío X que, quitados los principios tomistas, no quedaba más filosofía que la panteista, modernista, etc., sino que no quedaban más filosofías CUYOS PRINCIPIOS en cuanto distintos y opuestos a los tomistas sirvieran para rebatir eficazmente todos esos errores. Citemos sus propias palabras: «Eo vel magis quod si catholica veritas valido hoc praesidio (principiorum philosophiae D. Thomae) destituta fuerit, frustra ad eam DEFENDENDAM quis adminiculum petat ab ea philosophia, cuyus principia cum Materialismi, Monismi, Pantheismi, Socialismi variique Modernismi erroribus aut communia sunt aut certe non *repugnant*» (Cfr. Motu proprio *Doctoris Angelici*. A. A. S. 1914, p. 337-8).

La cosa es bien diferente, y nada de extraño puede tener que fuera de la tomista existan filosofías que en su conjunto sean completamente ortodoxas, no sólo en sus intenciones, sino también en sus enseñanzas formales, y que a pesar de eso, unas y otras contengan alguno o algunos principios distintos de los tomistas, que las hagan emparentar con uno o varios de esos errores, y lógicamente conduzcan a ellos. El propio Marechal, jesuíta, cuyo nombre suena hoy en el mundo filosófico como una verdadera autoridad, escribe lo siguiente acerca del sistema filosófico del mismísimo Suárez: «Por otra parte, Francisco Suárez, el «doctor eximius», espíritu claro, independiente, sutil y profundo a la vez, ecléctico por método, publica su obra considerable de teología y de filosofía; nacida en un período de transición y de tanteos, esta obra superiormente inteligente, y destinada a ejercer durante tres siglos una influencia tan considerable, llevará sin embargo, a través de sus éxitos, la señal de su origen

mixto: su debilidad en materia filosófica, consistirá en haber bordado, sobre un cañamazo tomista, tesis escotistas o agustinianas inasimilables. Pero, precisamente, estos puntos de vista antitomistas, adoptados por Suárez, eran aquellos que crearon en otro tiempo *las malas inteligencias* de donde nació la filosofía moderna. A los errores iniciales de ésta, la filosofía suareziana, a pesar del crédito del cual ella goza aun fuera de los medios escolásticos, *no podía aportar el antídoto,* puesto que ella reposaba, en último análisis, sobre los mismos presupuestos lejanos» (Le point de depart de la Metaphysique, Cahier 11, p. 22-23).

Pero Pío X no había señalado cuáles eran *esos principios* inviolables de la filosofía tomista. Esto fué lo que hizo la S. Congregación de Estudios en el memorable documento de las 24 tesis, promulgado el 24 de julio de 1914, cuyas palabras son estas: «Sacra haec Congregatio, supra dictis thesibus rite examinatis et santissimo Domino subjectis, de ejusdem Sanctitatis suae mandato, respondet, eas *plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata majora.* Sunt autem haec... Siguen las 24 tesis.

Más tarde algunos, más bien quisquillosos que escrupulosos, propusieron a la S. Congregación de Seminarios la siguiente duda: «Utrum omnes viginti quatuor theses philosophicae, a Sacra Studiorum probatae (ergo ut principia et pronuntiata majora) *germanam Sti. Thomae doctrinam revera contineant,* et in casu affirmativo, utrum IMPONI DEBEANT Scholis Catholicis tenenda?»

Respuesta de la S. Congregación de Seminarios del 7 de marzo de 1916. «*Omnes illae* viginti quatuor theses philosophicae *germanam Sti. Thomae doctrinam exprimunt* eaeque proponantur veluti TUTAE normae directivae» (Cfr. A. A. S. 1916, p. 157).

No comprendemos ahora cómo el P. Hellín puede decir con la mayor serenidad del mundo que esas 24 tesis no constituyen «los *principios* y *enunciados mayores* de la filosofía perenne de Sto. Tomás», a no ser por una voluntaria obcecación. ¿Cuáles son entonces los principios de la filosofía de Sto. Tomás? ¿Acaso las conclusiones? ¿Y esa es la libertad que los Pontífices «abiertamente declaran» acerca de aquéllos? ¿Es ese también el sentido del canon 1366 que prescribe terminantemente que, «philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores *omnino* pertractent ad Angelici Doctoris *rationem, doctrinam* et *principia*, eaque SANCTE teneant?» La respuesta la dejamos al discreto lector.

Quiere el P. Hellín refugiarse en el privilegio concedido por Benedicto XV a la Compañía de Jesús, por razones que él conoce tan bien y mejor que nosotros, y que no debieron ser precisamente el exceso de sumisión y acatamiento a la suprema autoridad en materias doctrinales, el cual privilegio muy certeramente calificó el P. Getino de Bula de enfermos..., pero bien en vano; pues el mismo P. Hellín no puede menos de reconocer que según ese mismo documento «hay obligación de tener esas tesis *como normas seguras directivas*» (l. c., p. 250). ¿Y es modo de tener esas tesis como normas *seguras directivas* declarar algunas de ellas falsas e inútiles?

Acude, por fin, al siguiente párrafo de la Encíclica Studiorum ducem del actual Pontífice reinante: «At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia; neque enim in his

rebus, de quibus in scholis catholicis inter *melioris notae* auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur».

En primer lugar hacía falta saber cuáles son esos autores *melioris notae* de que habla el Papa, los cuales de seguro que no son los *Nominalistas,* en cuya compañía se marcha el P. Hellín. En segundo lugar debiera advertir el P. Hellín que poco antes de esas palabras dice el Papa lo siguiente: «Nos autem quae et decessores Nostri in primisque Leo XIII et Pius X decreverunt et Nosmetipsi anno superiori mandavimus, ea omnia volumus sedulo attendant INVIOLATEQUE servent». Ahora bien; bajo el pontificado del mismo Pío X «et de ejusdem Sanctitatis Suae *mandato*», respondió la Iglesia que los *principios* et pronuntiata majora, de que se hablaba en el Motu proprio Doctoris Angelici, se contenían en las famosas 24 tesis. Por consiguiente, una de dos: o el P. Hellín quiere poner al actual Pontífice en oposición con los demás Pontífices en una cosa que éstos consideraron como vital en la suprema dirección doctrinal de la Iglesia, cosa que el mismo actual Pontífice rechaza expresamente, o de lo contrario no tiene más remedio que conceder que esas palabras deben entenderse de las demás doctrinas de Sto. Tomás, que no son esas *fundamentales* contenidas, según expresa declaración de la Iglesia, en esas 24 tesis, y esto aun con la salvedad de que aquellas doctrinas sean cuestiones *disputables* entre los autores *melioris notae*... Así el actual Pontífice después de declarar a Sto. Tomás en esa carta encíclica Doctor Común, Doctor Eucarístico, y confirmarle como Doctor Angélico, no quiere avasallar a toda la Iglesia con su autoridad de manera que nadie pueda opinar de distinta manera que él en las cuestiones secundarias, defendiendo de este modo en la Iglesia de Dios una libertad justa y santa, pero al mismo tiempo restringida, como conviene en toda familia bien organizada y disciplinada. Pero esto no es declarar libres los *principios* de la doctrina de Sto. Tomás, ni cosa que se le parezca.

El P. Hellín tergiversa también a su gusto las conclusiones del Congreso Internacional tomístico de Roma, pero como ese documento no tiene valor alguno oficial, dejamos en paz al P. Hellín por unos momentos.

f) *La censura.*—Se queja también el P. Hellín de que se haya calificado su doctrina de «un poco temeraria» filosófica y teológicamente. Antes bien, nos parece que debiera agradecernos ese «*poco*» que hemos puesto de atenuante.

Temeraria filosóficamente es, en efecto, aquella doctrina que, pretendiendo remover uno de los cimientos de la ciencia, contra el sentir casi unánime de todos los filósofos, deja a los pobres animales ciegos del todo, y termina por sustituirlo por otro que no explica «el por qué y el cómo» del mismo conocimiento.

Lo es así mismo teológicamente, por ir en primer lugar, contra las terminantes decisiones de la Iglesia que preceptuan a todos tener ese principio como norma segura directiva... y contra el sentir casi unánime también de los teólogos, quienes a pesar de todo lo que diga el P. Hellín, tratan ese principio en cuanto teólogos, al hablar de una de las verdades reveladas acerca de Dios, que es el ser cognoscitivo, si es que la teología no ha cambiado en estos últimos días.

Terminamos ya esta discusión, que acaso a muchos parezca inútil y hasta

ridícula, recomendando al P. Hellín, como antes, más calma y peso para juzgar los grandes principios de la Filosofía, y anunciándole que por nuestra parte la damos definitivamente por terminada, pues creemos que nuestros lectores no son acreedores a que les estemos hinchando el número de la revista con la refutación de doctrinas que están refutadas y desechadas definitivamente desde hace siglos y que en vano se pretende resucitar.

Fr. M. C. de Rivera.

CASOS DE MORAL

Solución del caso propuesto en el número anterior.

Zaqueo, muy aficionado al vino, con harta frecuencia bebe hasta llegar a una embriaguez imperfecta, de tal modo que no pierde enteramente el uso de la razón, mas se pone alegre, camina tambaleándose y ve dobles los objetos. Alguna vez, sin embargo, la embriaguez es total, perdiendo la razón por completo; mas no suele llegar a ese extremo sino cuando tiene algún gran disgusto, a fin de *matar penas*, como él mismo dice. Cuando se embriaga, aunque sólo sea imperfectamente, siempre padece poluciones nocturnas. Va Zaqueo a confesarse con Marcos y le expone lo que le ocurre; al cual responde el confesor que la embriaguez imperfecta no es pecado mortal, ni tampoco lo es la embriaguez perfecta cuando el que se embriaga lo hace por un motivo racional, como a él le sucede; y en cuanto a los efectos o poluciones subsiguientes, tampoco son gravemente imputables, no siendo grave la causa que los produce. Apoyado en este testimonio, Zaqueo persevera en su vicio hasta caer en el alcoholismo, que le atrae una vejez prematura y llena de achaques, transmitiendo a sus dos hijos esta herencia morbosa, por la cual uno se pone tísico y otro demente.

Sobre esto se pregunta:

1.° *¿Es pecado mortal la embriaguez imperfecta?*

Por común sentencia de los moralistas la embriaguez imperfecta no es pecado mortal. La malicia intrínseca de la embriaguez consiste, como luego veremos, en la pérdida voluntaria y violenta del uso de la razón; y como en la embriaguez imperfecta no se pierde totalmente el uso de la razón, aunque quede un tanto debilitado, de ahí se sigue que no hay razón para condenar a pecado mortal la embriaguez imperfecta.

Mas esto ha de entenderse siempre hablando *per se*, porque *per accidens* y *ex consequenti* no cabe duda que en muchísimos casos podrá ser pecado mortal. Puede serlo, en primer lugar, por razón del escándalo, cosa que difícilmente se podrá evitar cuando la embriaguez es pública y se manifiesta en el torpe ejercicio de los sentidos y miembros exteriores, como los pies, la lengua, etcétera, aun cuando el uso de la razón no se haya perdido por completo. También será pecado mortal si el que así se embriaga conoce su propensión a cometer ciertos pecados en ese estado, que de otro modo no cometería, como blasfe-

mias, deshonestidades, injurias, etc., pues aunque aún conserve su libertad para no cometerlos, es ya ponerse en el peligro y la ocasión próxima si conoce su propensión. Igualmente pudiera ser pecado mortal por la condición o estado de la persona que necesita tener siempre en perfecto uso sus facultades y sentidos para desempeñar debidamente su ministerio si fuese para ello requerido, como un párroco, un médico, etc. A propósito de lo cual dice Sto. Tomás: *Sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis necessaria ad propriam operationem. Vinum autem immoderate sumptum praecipue impedit usum rationis; et ideo sacerdotibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiae ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere, et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur* (II-II, q. 149, a. IV).—Respecto de los efectos consiguientes trataremos luego.

2.° *¿Puede cohonestarse la embriaguez perfecta por cualquier causa o motivo racional, como en el caso presente?*

Ya hemos indicado que embriaguez perfecta es cuando del todo se pierde el uso de la razón. Esto es *de suyo* pecado mortal, *secundum suam rationem* (I-II, q. 88, a. V, ad 1), como dice el Angélico. Por donde se ve cuán descaminados andan algunos casuistas que admiten en la embriaguez parvidad de materia por razón del tiempo y afirman que para que haya pecado mortal es preciso que dure la embriaguez por espacio de una hora cuando menos. ¡Como si el que se embriaga tuviera en su mano recobrar el juicio en el momento que quisiera! Pues si el tiempo mayor o menor que ha de permanecer sin el uso de la razón no depende de su libre albedrío, tampoco puede afectar a la moralidad del acto. Además que el acto está consumado desde el momento en que se pierde el uso de la razón voluntariamente, y en ese mismo momento se completa, por lo tanto, la malicia del pecado, sin que importe nada el mayor o menor tiempo que permanezca en ese estado. *Diuturnitas,* dice Sto. Tomás, *non est circunstantia trahens in aliam speciem* (I-II, q. 88, a. V, ad 1).

La doctrina contraria abriría la puerta a infinidad de errores, pues de igual modo podría aplicarse a otras materias; y así tendríamos que decir, por ejemplo, que tampoco sería pecado mortal un pensamiento deshonesto consentido con tal que no se detuviese uno en él por espacio de una hora, etc. La misma razón que hay para lo uno hay para lo otro. Apenas se comprende que autores tan vulgarizados se atrevan a defender tamaños absurdos, exponiendo así la moral cristiana al desprecio y sarcasmo de los racionalistas.

La razón, pues, de que la embriaguez perfecta sea pecado mortal es que por ella se priva el hombre del uso de la razón contra la naturaleza misma. *Ebrietas,* como enseña Sto. Tomás, *est peccatum mortale, quia secundum hoc homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem opperatur et peccata declinat* (II-II, q. 150, a. II).

Todo lo dicho, que parece una divagación, era preciso para contestar a la pregunta propuesta. Si la malicia de la embriaguez consiste en privarse del uso de la razón de una manera violenta y antinatural, ya se comprende que no podrá cohonestarse jamás o hacerse lícita sino por motivos que en alguna manera destruyan su razón formal. ¿Existe, pues, algún motivo que haga que la embriaguez no sea contraria a la naturaleza en casos determinados? Uno solo

parece que pueda existir, y es cuando la embriaguez se considera necesaria para recobrar la salud. En ese caso el uso del vino o de cualquier otra bebida inebriante en cantidad suficiente para privar del uso de la razón, no sería contrario a la naturaleza, pues la comida y la bebida son destinadas por la naturaleza para la conservación de la vida y salud corporal en aquella cantidad que sea proporcionada a dicho fin. Por consiguiente, si en algún caso fuera necesario para la conservación de la vida o de la salud beber hasta emborracharse, eso no sería ilícito, porque no es contrario a la naturaleza.

En esto están hoy conformes la mayoría de los autores. Sin embargo, hay que tener presente que lo que en este caso se ha de intentar no es precisamente la embriaguez, que de suyo es un mal, sino el recobrar la salud; y también que sea verdaderamente *necesario* emplear ese medio, porque si hubiera otros igualmente conducentes a ese fin sin que priven del uso de la razón, ya no sería lícita la embriaguez.

Ahora bien, ¿pueden igualmente hacer lícita la embriaguez otros motivos que suelen alegarse, como el quitar disgustos, condescender con los amigos, etcétera? De ninguna manera, aunque digan lo contrario algunos autores vulgarísimos en nuestros días; porque todos estos motivos no pueden hacer que el uso inmoderado de la bebida hasta llegar a la embriaguez deje de ser contrario a la naturaleza y, por consiguiente, malo *secundum suam rationem*. Esta es la doctrina terminante de S. Agustín, que dice: *Solent ebriosi ita se excusare, ut dicant: Persona potens me coegit, ut amplius bibam... Ad excusandas excusationes in peccatis ista praetendimus... Etiamsi ad hoc veniretur ut tibi diceretur: Aut bibes, aut morieris, melius erat ut caro tua sobria occideretur, quam per ebrietatem anima moreretur* (De pecc. et virt. lib. 4, n.° 12).

La embriaguez, pues, nunca es lícita, sino, como queda dicho, cuando proviene de la abundancia de bebida que es necesario tomar en tal cantidad para procurar la salud (si es que en algún caso puede ser esto necesario), porque entonces esa bebida tiene condición de medicina, la cual ha de tomarse en la proporción conveniente para conseguir el fin a que se destina.

3.° *Las poluciones nocturnas que padece Zaqueo siempre que se embriaga ¿le son imputables?*

Para contestar a esta pregunta hay que tener presente la doctrina del voluntario indirecto o *in causa*. Ciertamente las poluciones que padece Zaqueo cuando se embriaga son indirectamente voluntarias, pues él ya sabe por experiencia lo que le ocurre. Por consiguiente, también le son imputables y él es de alguna manera responsable de ellas, porque la causa que les da origen es también ilícita. *Si igitur,* escribe el Angélico Doctor, *superabundantia talis humoris* (seminis) *sit ex causa culpabili, puta cum est ex superfluitate cibi vel potus, tunc nocturna pollutio habet rationem culpae ex sua causa* (II-II, q. 154, a. V).

Esas poluciones, sin embargo, no pueden imputarse a pecado mortal, aunque sea pecado mortal la causa de donde proceden. Así escribe Marc: *Pollutio imputatur ad culpam venialem, si causa mortalis quidem est, sed* non in genere luxuriae, *ut ebrietas vel intemperantia graviter peccaminosa; quia talis causa, non per se, sed potius ex infirmitate naturae et per accidens,*

influere censetur (Inst. Mor., P. II, S. II, Tr. IV, cap. II, art. II). Así es, en efecto, aunque la razón que aquí se alega no nos parece del todo probativa; porque puede haber efectos que también se sigan *per accidens* de la embriaguez o de cualquiera otra causa y sean, no obstante, gravemente pecaminosos. Si suponemos, por ejemplo, que Zaqueo, una vez embriagado, ejecuta cualquier acto deshonesto del cual se sigue la polución, esa polución, hasta cierto punto, sería también *per accidens* respecto de la embriaguez, puesto que de la embriaguez lo mismo podría seguirse ese acto que no seguirse; y, sin embargo, no hay duda que en este caso se le imputaría a pecado mortal, si ha podido prever que esto le sucedería. ¿Qué diferencia hay, pues, entre un caso y otro, para que éste se considere como pecado mortal y aquél no lo sea? La diferencia nos parece está en que en este segundo caso es el mismo sujeto el que *positivamente* produce el efecto malo, y por eso se le imputa, aunque sea *per accidens* respecto de la embriaguez; y en el primer caso el sujeto no ejecuta nada, *sed potius patitur:* y no está gravemente obligado a evitar que esto le acontezca así *per accidens* tratándose de un mal que no es grave, físicamente considerado.

4.° *¿Son imputables a Zaqueo la enfermedad del alcoholismo en que él viene a parar, y la tisis y demencia de sus hijos respectivamente, contraídas por la herencia alcohólica de su padre?*

No nos parece que pueda en esto haber duda ninguna. Esas enfermedades proceden directamente y *per se* de la embriaguez, tanto perfecta como imperfecta, cuando es frecuentemente repetida. Por este concepto, aun cuando la embriaguez imperfecta no sea de suyo pecado mortal, como queda dicho, y aun cuando tampoco lo fuera la embriaguez perfecta en determinadas circunstancias, como pretenden algunos, bastaría este gravísimo daño que se sigue de ella para que pasase a ser pecado grave, siendo con frecuencia repetida. En este caso la malicia de la embriaguez no se terminaría en el acto mismo, sino en el efecto que se seguiría de la frecuente repetición de estos actos. De suerte que no sería pecado mortal un acto solo, sino muchos actos sucesivos que moralmente se unen para producir un efecto; del mismo modo que no constituye pecado grave cada uno de los actos por los cuales se van hurtando pequeñas cantidades, sino el conjunto de ellos, cuando la suma de los hurtos llega ya a materia grave. Según esto, aun los actos de embriaguez imperfecta que Zaqueo cometía, deben imputársele a pecado mortal por su frecuencia o iteración, a causa de los efectos desastrosos que directamente producen.

5.° *¿Qué hemos de decir del confesor Marcos?*

Sencillamente, que así obran muchos sacerdotes imbuídos en las doctrinas de autores probabilistas, tan corrientes hoy en día. Mas los juicios de Dios no son como los de los hombres.

* * *

Casus.—Macrobius, juvenis infidelis, vult sibi matrimonio jungere Teresiam, catholicam et piam feminam, quae minime ejus proposito accedit nisi ipse baptizetur et catholicus fiat. Ut suum intentum adimplere possit, Macrobius de rebus fidei instruitur et baptismum recipit, sed nec minimum quidem

dolorem peccatorum suorum habet, nec sese emendandi propositum; unde, post baptismum, in iisdem vitiis perseverat. In fide autem, quamvis omnia alia Ecclesiae dogmata credat, negat tamen matrimonium esse sacramentum a Christo institutum, et, hac mente, in quodam privato memoriali scripsit matrimonium canonicum non esse nisi meram Ecclesiae caeremoniam ad firmandum contractum naturalem. Hoc tamen nemini dicit, semper affirmans se esse catholicum ex corde, ut Teresia matrimonio consentiat. His dispositionibus, Teresiae matrimonio jungitur: sed multo tempore elapso, de sua aeterna salute cogitans, Tiburtio confessario conscientiam suam aperit ut sciat quid faciendum.

Quaeritur: 1.° Utrum Macrobii baptismum fuerit validum.—2.° Utrum fuerit validum matrimonium.—3.° Utrum Macrobius teneatur confiteri omnia peccata vitae suae, quorum nunquam poenituit, vel tantum quae post baptismum commisit.—4.° Utrum in susceptione baptismi fidem supernaturalem habuerit.—5.° Utrum in aliquam censuram inciderit.—6.° Quid in casu faciendum.

Fr. I. G. Menendez-Reigada, O. P.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

España, nuestra querida patria, está experimentando en estos momentos grandes satisfacciones, justa recompensa a tantos años y aun siglos de espiritual y material abatimiento.

Con motivo de las grandiosas *Exposiciones de Sevilla y Barcelona,* felizmente inauguradas el 9 y 19 de Mayo, y reputadas por propios y extraños como algo verdaderamente sorprendente e inesperado de nuestra serena potencialidad, una profunda emoción de *hispanismo* simpático ha sacudido los espíritus de toda la Península, de las veinte Repúblicas hispano-americanas, hijas nuestras, y de casi todo el mundo civilizado, obligándoles a fijar la vista o el pensamiento en nuestro hermoso e hidalgo país. Cierto que ahora se vive más intensamente la vida internacional, porque hay una *Sociedad de Naciones* que, como flor de ilusión brotada del cementerio, ya nivelado y cubierto de césped, de la gran Guerra, simboliza el anhelo, en parte realizado, de hacer de todo el mundo una familia; pero, cierto también que la ideación de esta gran realidad que se acaricia con tanto amor, se debe a España, a su gran pensador y teólogo, Fr. Francisco de Vitoria y a su escuela y que, reconocida esta verdad por el mundo sabio y actuante en la vida internacional en estos últimos años, es lo que determina el sincero aprecio y simpatía de que hoy nos vemos rodeados.

Las numerosas delegaciones que han venido a la apertura de los mencionados Certámenes, de carácter especialmente Iberoamericano el de Sevilla, e Internacional el de Barcelona; la multitud de *turistas,* hombres de negocios y de ciencia que visitan las maravillosas instalaciones; la serie de Congresos y Asambleas Internacionales que aquí se han celebrado en esta temporada, trayendo consigo a los hombres más representativos de los principales países y a una ingente multitud de escritores y periodistas de las grandes publicaciones mundiales, todo ello, como en ninguna otra ocasión, ha contribuído a que el *misterio* de España, si lo hubo, quedase aclarado y a que, si un día la palabra *europeización* tuvo un sentido de reproche y bandería entre nosotros, hoy lo pierda totalmente por el testimonio sincero, reiterado y clamoroso de los mismos extranjeros, que no han visto en España ninguna *anormalidad* deprimente, sino algo que nos iguala con todas las naciones y un *espíritu* que nos realza, a juicio de los imparciales, sobre el mismo dominante en la esfera inter-

nacional. Y más que al espíritu del Hidalgo de la Mancha, débese este singular genio colectivo de la raza a la influencia medular del Cristianismo, pues cristiano viejo, de austeras costumbres y nobles ideales, era el héroe de Cervantes.

No es hora de patriotismos o nacionalismos exaltados, jactanciosos, exclusivistas y agresivos; sí lo es de nacionalismos y patriotismos serenos, estimuladores y conservadores de las propias fuerzas y virtualidades, en deseo de *suficiencia*, pero sin desintegrarse del resto de la humanidad, de otras patrias y otras naciones, por mínimas que sean, pues tal es el anhelo regenerador y culminante de la nueva época, como vamos a ver a grandes trazos en lo que sigue.

No nos cansaremos de repetir que asistimos a una total renovación de las normas y criterios de vida colectiva.

Felizmente se va dando con la fórmula que armoniza y funde el sano Nacionalismo con el generoso, cristiano y pacificador Internacionalismo. Antes, todo Nacionalismo prepotente llevaba implícita la tendencia al Imperialismo absorbente y conquistador de otras naciones; provocaba aquel otro Internacionalismo utópico e iconoclasta que negaba la Patria y fué vencido teórica y prácticamente en la última guerra. Aún quedan peligrosos vestigios de ambos extremismos. Pero los hechos, que casi siempre rebasan las intenciones de los mismos que intervienen en ellos (el eterno margen en que actúa la Providencia), van abriendo el cauce por donde deben ir las cosas.

Sucesos de gran magnitud, de felicísimo augurio, han ocurrido en el estadio internacional en esta temporada: la ratificación de los *Tratados de Letrán* (30 de Mayo), de enorme trascendencia religiosa; las elecciones inglesas verificadas el mismo día, que dieron el triunfo *relativo,* y consiguientemente el Poder al *Partido Laborista,* en tales condiciones, aun desde el punto de vista católico, que, si significan por un lado la quiebra definitiva del *Socialismo y Comunismo marxistas* y del *Liberalismo* clásico, más o menos conservador, por otro indican el advenimiento incoercible del *Sentido social* y de las reformas sociales a las esferas del Gobierno de los pueblos; el arreglo definitivo de las *Deudas de la Guerra,* con la aceptación del *Plan Young*, después de seis meses de discusiones, que traerá consigo la evacuación renana, último resto del antiguo militarismo; la firma del *Pacto Kellog* contra la guerra, por parte del Japón, única nación que todavía no había ratificado; la *Paz religiosa* de Méjico, que tanta inquietud producía en el mundo espiritual, y, por fin, los avances que va tomando en Alemania y Austria el llamado *Socialismo Religioso,* al que convergen importantes fuerzas moderadas del campo católico y del campo socialista, abandonando estas últimas las rigideces heterodoxas del marxismo, visto el fracaso de Rusia y su regresión al reformismo social. Es indudable que estos grandes sucesos se empujan unos a otros en la misma dirección, porque ¿quién duda que la rápida y sugestionadora información mundial de todos ellos influye en el pensamiento muchas veces vacilante de los gestores de los negocios públicos?

Respecto al triunfo, verdaderamente sensacional, del *Partido Laborista* inglés, que nuestras izquierdas, un poco atrasadas de noticias, consideran erróneamente como suyo, hemos de destacar varias cosas: La primera es que poco antes de las elecciones los elementos liberales conservadores lanzaron la

especie, inmediatamente desmentida, de que la Iglesia católica de Inglaterra prohibía a los católicos votar por el *Laborismo;* la segunda es que, no sólo se rectificó ese infundio, sino que el Cardenal Bourne, en pública alocución, dijo que el Gobierno laborista era la Autoridad legítima, emanada de Dios, a la que se debe acatar y obedecer y con la cual se debe colaborar por el bien público, y la tercera es que en el Programa de Mac Donald entra el decidido propósito de laborar por el *Desarme,* para cuya finalidad ha de tratar directamente con Hover, el Presidente de la poderosa y temible república de los Estados Unidos, la evacuación del Rin y el establecimiento de las relaciones diplomáticas con Rusia, empujándola al moderantismo.

NUESTRA VIDA INTERIOR. Ante estos problemas y acontecimientos de orden internacional, es indudable que la política interior, siempre de orden primario y fundamental, palidece un poco (en tanto se universaliza) y aquellos accidentes que perturban su marcha regular pasan a la categoría de episodios provincianos o pueblerinos. Así ha ocurrido en España con las rebeldías ya narradas en crónicas anteriores. La Dictadura española, un episodio de la reacción universal contra los excesos y agotamientos del viejo *Liberalismo,* que no hay por qué cargar sobre determinadas personalidades, ni mejores ni peores que las del antiguo régimen, ha vencido a los insurgentes con exceso de *generosidad.* Aún no se ha derramado una sola gota de sangre en plan de sanciones y represalias. La rebeldía artillera y viejo régimen, y la algarada estudiantil han terminado de la manera menos trágica que se pudiera imaginar. El cuerpo de Artillería se ha reorganizado con nuevas condiciones y nuevo espíritu; las Universidades, que debían permanecer clausuradas hasta octubre del año 30, se han abierto, y aquí no ha pasado nada. No ha pasado nada y nos consta que el desaliento más profundo ha llegado a las intimidades de los *no conformistas.* Ya venimos advirtiendo que no hay, que no puede haber a estas alturas una *emoción liberal.* Nadie, por mucho que indaguemos, define hoy el *Liberalismo,* fuera de lo ya incorporado a la vida. Insistir en él, parece más bien reacción biológica que afecta a los instintos, y no dice bien con la delicadeza y elevación de las buenas mentalidades.

En 1888, en un discurso que pronunció en el Parlamento el 7 de febrero, decía ya el Sr. Castelar:

«Ya no hay grandes temas y no puede haber grandes oradores; la abolición de la esclavitud, la libertad religiosa, la enseñanza libre, el servicio obligatorio, el sufragio universal..., todo lo hemos agotado».

Y mucho antes, hacia 1830, decía Hegel en su libro *La Filosofía de la Historia Universal,* estas extrañas palabras:

«El *Liberalismo* ha dominado, sobre todo en las naciones latinas, o sea el mundo católico romano: Francia, España, Italia, Portugal. Pero ha sufrido la bancarrota en todas partes».

Y es que el *Liberalismo* es algo *formal,* al que hay que dar un contenido. El contenido que trajo, por su propia virtud *negativa,* si así puede decirse, fué

el *Capitalismo*, y por reacción mecánica, el *Socialismo marxista*, ambos erróneos, ambos funestos para la vida colectiva. El *Socialismo marxista* está hoy refutado teórica y prácticamente en Rusia; el *Capitalismo* tiene hoy su más alta y temible expresión en los Estados Unidos. Entre ambos monstruosos extremos, contra los cuales protesta cada día con más ardor la conciencia universal, se halla el justo medio del derecho y de la justicia sociales, que aspira a dar al Capital y al Trabajo una ley coactiva de armonía que los equipare y asegure a todo el mundo lo necesario, decoroso y progresivo para la vida racional.

Esperemos para dentro de poco la nueva *Constitución política de España*, y confiemos en que, según el contenido *social y corporativo* que se le dé, así se estabilizará y normalizará nuestra vida colectiva, poniendo a toda ella un sello de avanzado progreso.

La XIII Asamblea pro Sociedad de Naciones.

Del 18 al 24 de Mayo tuvo lugar en Madrid la XIII *Asamblea Internacional pro Sociedad de Naciones*, con numerosas delegaciones de casi todos los países.

Las *Asociaciones pro Sociedad de Naciones*, son organismos privados totalmente distintos de la gran entidad de Ginebra. Apenas creada ésta, los espíritus pacifistas de todos los países civilizados se agruparon en numerosas y fuertes Asociaciones, pronto federadas, para defender y propagar la *Sociedad de Naciones* y las finalidades que ésta persigue, preparando y sugiriendo los problemas y materias sobre las cuales aquélla ha de dictaminar. Son, como si dijéramos, estas Asociaciones y sus Asambleas periódicas algo así como la *Cámara popular* del gran Senado ginebrino. Oyendo a estos espontáneos pacifistas e internacionalistas, de todas las ideas y confesiones, y percatándose del número de sus agrupaciones y asociados extendidos por todo el mundo, es como se robustece la fe en esta grandiosa *Sociedad de Naciones*, que, poco a poco, va adquiriendo la fisonomía del gran *Parlamento y Gobierno del Mundo*.

Los temas tratados, algunos idénticos a los que, días después, habían de ser objeto de deliberación por el *Consejo de la Sociedad de Naciones*, abarcan el conjunto de las grandes preocupaciones morales y materiales que pueden impedir o acelerar la paz del mundo y el bienestar integral de los pueblos. Los principales acuerdos versaron sobre la urgencia de la *firma del Estatuto del Tribunal de Justicia de la Haya*, la *adhesión al Acta general de arbitraje*, la pronta *Conferencia de desarme o reducción de armamentos*, reglas de *emigración y regulación de la ciudadanía y protección a los extranjeros*, la *extinción de la esclavitud en Oriente*, la *supresión o regulación de los trabajos forzados*, el *tráfico vergonzoso de mujeres y niños, pornografía y tóxicos, ayuda económica a las naciones que la necesitan, implantación de la jornada de ocho horas, educación pacifista en las escuelas*, etc., etcétera. Pero, tal vez, los asuntos que se discutieron con más amplitud y causaron más emoción, fueron los relativos a la protección de las *minorías* étnicas (lengua, religión, etc.) que quedaron enclavadas en distintos Estados por las desmembraciones del Tratado de Versalles, y el de la *doctrina de Monroe* (América para los americanos), que parece amparar al *Capitalismo* invasor y

estrangulador de los Estados Unidos, en el cual se ve, de cerca o de lejos, el mayor peligro para la paz del mundo. El doctor Sivori (eminente católico que luego habló en la *Acción Católica)* fué el debelador de esta cuestión.

Sabido es que los Estados Unidos, con ser la patria de Wilson y de Kellog, no forman parte, por extraña paradoja, de la *Sociedad de Naciones*. Sin duda por recelos de este hecho emanados, tampoco está hoy la República Argentina dentro de la entidad de Ginebra.

Los Estados Unidos son hoy, como antes advertíamos, la personificación del *Capitalismo;* son los dueños del oro, en la máxima cantidad, y los dominadores del mundo. Casi todos los países le son deudores y esas deudas se van aumentando de modo alarmante.

Según estudio de nuestro economista Luis Olariaga, publicado no hace un año, los Estados Unidos tenían ya en 1926 un capital invertido en distintos países de 15.750 millones de dólares, y en los tres últimos años se ha aumentado extraordinariamente, sobre todo en las repúblicas hispano-americanas. Son cuantiosos los empréstitos que han hecho a los Gobiernos de Austria, Bélgica, Bulgaria, Checoeslovaquia, Dinamarca, Finlandia, Grecia, Hungría, Holanda, Noruega, Polonia, Yugoeslavia, Suecia, Suiza, y varios Estados Alemanes.

Poco ha declaraba Hoover que su Gobierno cerraría el presente año económico con un superavit de *cien millones de dólares*. Y, no obstante, en estos mismos días, se anuncian leyes arancelarias, casi prohibitivas para las importaciones extranjeras y especialmente para las españolas.

Así como lo absurdo y tiránico del Socialismo y Comunismo no se ha percibido suficientemente hasta verlo implantado en gran escala en Rusia, así tampoco lo inmoral y anticristiano del Capitalismo o del sistema capitalista, sin freno ni ley no se ha podido apreciar hasta tomar la forma ingente que ha adquirido en la República Norteamericana. De modo que si antes pudo decirse que el Socialismo o Comunismo era el enemigo, ahora podemos y debemos decir: *el Capitalismo, he ahí el enemigo.*

Apresurémonos a manifestar que no es lo mismo Capitalismo, que capital y propiedad, y régimen capitalista, que régimen de propiedad. Lo que condenamos en nombre de la razón y de la ética cristiana, es que una actividad tan importante como la gestión económica no reconozca otra ley que la *física* de la *oferta y la demanda,* la *libre concurrencia,* sin tener en cuenta las leyes de vida de los trabajadores y de los pueblos. No pocas veces hemos comparado las relaciones actuales entre patronos y obreros, en régimen individualista o capitalista, con las que de hecho existen entre las grandes y pequeñas naciones, al recusar aquéllas el arbitraje y el mandato superior de la *Sociedad de Naciones.*

Por eso decía el doctor Sivori combatiendo la doctrina de Monroe, que estimaba contraria al derecho común:

«Esta doctrina fué protectora con Monroe y Lincoln, anexionista con Grant, intervencionista con Cleveland y *expoliadora* con Roosevelt. Coolidge intentó justificar con ella las intervenciones en América Central... La Sociedad de Naciones aspira a que ingresen los Estados Unidos; pero los Estados Unidos dudan, y si se hace caso del discurso del Presidente Hoover, Norteamérica no quiere saber nada de la Sociedad de Naciones».

Las delegaciones española e italiana se adhieren a estas palabras, y esta última formula la proposición de que este punto sea estudiado por una Comisión especial para que los Estados Unidos y los demás Estados americanos ingresen en la Sociedad de Naciones.

Es buen síntoma que el delegado norteamericano, Sr. Strong, manifestase que aceptaba la proposición indicada.

EL LV CONSEJO DE LA SOCIEDAD DE NACIONES.

Del 10 al 15 de Junio se celebró también en Madrid y en el Palacio del antiguo Senado, el quincuagésimo quinto *Consejo* de la Sociedad de Naciones. Gran honra significa para España que se celebrase aquí tan magno comicio.

Sabido es que la Sociedad de Naciones, fundada en 1919, e integrada actualmente por 53 Estados de todo el mundo, consta de una *Asamblea,* que se reune todos los años a primeros de Septiembre y en que cada Estado tiene un solo voto, y un *Consejo,* que se reune cada tres meses, compuesto de *cinco miembros permanentes* (Alemania, Francia, Inglaterra, Italia y Japón) y *nueve miembros temporales,* que se renuevan cada tres años y son elegidos por la Asamblea. Actualmente ocupa España uno de los puestos temporales.

Con gran sentimiento tenemos que constreñir nuestra información. Los asuntos tratados en este Consejo, el segundo que se celebra en España (el primero fué en San Sebastián del 30 de Julio al 5 de Agosto de 1920), son los que vienen estudiando las *Comisiones Permanentes* y otras *temporales,* según las materias, y son los siguientes: *Comunicaciones y tránsito; Higiene, economía y hacienda; Cuestiones militares, navales y aéreas; Mandatos; Tráfico del opio y otras drogas nocivas; Represión de la trata de mujeres y niños; Protección a la infancia; Cooperación intelectual; Codificación del Derecho Internacional; Preparación de la Conferencia del desarme; Protección a los refugiados.*

No podemos detenernos a reseñar los acuerdos sobre cada uno de los puntos tratados sobre el precitado cuestionario.

El tema de las *minorías* fué el más discutido en las sesiones públicas y privadas y el que mantuvo la expectación universal, en medio de tantos periodistas e informadores como rodearon las sesiones del Consejo, atisbando los más insignificantes gestos de los siempre campeones en estas lides, Briand y Stresseman. El primero, como representante de Francia, con tendencias siempre a mantener la letra y el espíritu del Tratado de Versalles, aunque con la mirada fija en que no se rompa el equilibrio y el bien supremo de la paz, y el segundo, como representante de Alemania y de los países vencidos y desmembrados, con el natural anhelo de que las reparaciones sean cada día más llevaderas, y, en el caso, de que tales *minorías raciales* sean *especialmente tuteladas* por la misma *Sociedad de Naciones,* contra posibles atropellos de los nuevos Estados de quienes dependen jurídicamente. Algo así como ocurre con la *Comisión Permanente de Mandatos* que controla la administración ejercida por varios Estados sobre territorios, antes coloniales, tales como la Siria y Líbano, Palestina, Irac, Camerón, algunos territorios del Sudoeste de Africa y ciertas islas del Pacífico.

El Informe de los Tres (Japón, Inglaterra y España) sobre este problema fué, en definitiva, aprobado, tras largas y penosas deliberaciones, y, según parece, se han dado pasos de importancia en la solución definitiva del mismo.

Existe la norma, muy acertada, de que todas las resoluciones han de ser adoptadas *por unanimidad* entre los 14 miembros del Consejo, y de ahí su lentitud; porque, cuando surge alguna discrepancia, si ésta no se allana en fuerza de razonamientos, el asunto se aplaza para ulteriores sesiones, hasta que, por fin, se halla la fórmula deseada. La solemnidad, el concurso y los agasajos de que se rodearon las sesiones del Consejo y las singulares deferencias de que fueron objeto tan ilustres delegados, parece que dejaron en ellos y en las numerosas comitivas que les acompañaron gratísima impresión, y colocado el nombre de España a una gran altura.

La Acción Católica. Una novedad, insignificante a primera vista, pero de una gran trascendencia y significación si atendemos a los resultados que, en poco tiempo, se van logrando, hemos de consignar en esta crónica respecto a la *Acción Católica,* tan querida por el Papa, tan necesaria en todos los países en que el Catolicismo cuenta con elementos suficientes para llenar todos los cuadros de sus propias actividades, sin discutibles y discordes aditamentos, y tan acariciada siempre por esta revista.

Tal es la reunión de las diversas entidades de acción pública de apostolado en que se agrupaban los católicos de Madrid, diseminadas en varios sitios, en un local común, que es actualmente el edificio que ocupaban las *Damas Catequistas* para las diversas enseñanzas que dan a sus obreros, en la calle de Manuel Silvela, número 7. En torno a un salón, verdaderamente amplio y espléndido, que, desde ahora, puede ser, ha de ser, la tribuna adecuada para todos los católicos, hay varias espaciosas dependencias en que se han instalado ya: la *Junta Central de Acción Católica,* la antigua *Defensa Social,* la *Confederación Católica de Padres de Familia,* la *Juventud Católica,* la *Prensa Asociada* y la *Confederación Nacional Católico Agraria.* Esta tan estrecha convivencia, la frecuente celebración de las respectivas juntas directivas, el ir y venir de los representantes de provincias en plan de consultas y solicitud de instrucciones, y la asídua actividad que despliega el Sr. Conde de Rodríguez San Pedro, Presidente de la Junta Central de Acción Católica, todo ello forma un ambiente de animación, de calor, de vida y de mútuo estímulo cual nunca, que sepamos, se ha experimentado. El antiguo y fraccionado aislamiento en que vivían todas estas instituciones, tan propenso a estrecheces y confusiones de criterio, a hegemonías corporatistas y a vanos pugilatos de estériles competencias, queda vencido y superado por el espíritu de *unidad,* dentro de la variedad de funciones y naturales jerarquías en que debe distribuirse la Acción Católica para que dé de sí todo el fruto apetecible. Probablemente, todo lo que aparecía como un conglomerado de entidades autónomas, con idénticos o análogos fines que se entrechocaban en la obscuridad del mútuo desconocimiento, se habrán de convertir en *Secciones* de un Centro común al que vayan a parar todos los hilos de las actividades católicas peninsulares, perfectamente clasificadas.

Dichoso el día en que las diversas asociaciones de índole propiamente religiosa y de piedad, las de formación cultural y las taxativamente de *acción,* se estratifiquen de tal manera que no se estorben, antes se ayuden, se engarcen y solidaricen, respetándose sus esferas respectivas para el envolvimiento y conquista espiritual de *todo el hombre.* Unidad de principio, unidad de fin y gran variedad especializada de medios. Por mucho tiempo, se había caído en el error táctico, a nuestro juicio, de querer troquelar las asociaciones propiamente económicas y aun políticas al modo de congregaciones de carácter religioso y piadoso; aún ahora se dibujan ciertos conatos de dar a ciertas asociaciones piadosas, como su mismo título lo indica, visos de sindicación, con sus congresos y asambleas, con sus federaciones nacionales e internacionales, como si las intimidades individuales y los variadísimos e inefables dones de la gracia obrando en cada una de las almas, fuesen susceptibles de ser formulados en conclusiones de carácter más o menos obligatorio para el común de los fieles. Dios nos tenga de su mano para que no llevemos al tumulto del mitin, más o menos blanco, las flores y los frutos delicados de la *vida interior,* que, con estas clamorosas exhibiciones, deja de ser *vida interior* para convertirse todo en hojarasca y fuegos de artificio, y vuelta a quedar los espíritus enteramente vacíos y siempre pendientes de las *novedades* y de las batutas de ciertos directores de orquesta. ¿No hay un sector de actividades en el hombre, las más importantes, las básicas para la vida integral, que son solamente para la conciencia, para Dios y para el ministerio sacerdotal en las condiciones canónicamente ya prefijadas? Otra cosa, es destruir o disecar el germen de la vida cristiana.

Como estaba anunciado, en el mes de Enero empezó a publicarse el *Boletín Oficial de la Acción Católica Española,* que aparece los días 10 y 25 de cada mes. Los números publicados son altamente interesantes y por ellos vemos la marcha progresiva de la organización general y el espíritu que la anima. Noticia grandemente consoladora es que en estos últimos meses aparecen constituídas las *Juntas directivas* de todas las diócesis de España, con los nombres de las personalidades que las integran y, en algunos casos, con las señas de sus domicilios. Esta labor estadística es de primera necesidad.

También empezó a publicarse en el mes de Marzo el *Boletín Mensual* de la *Confederación Católica de Padres de Familia,* que merece todo nuestro aplauso.

El *Boletín de la Juventud Católica Española* es el que aparece con mayor irregularidad, siendo, acaso, el más necesario de todos. Una vez más insistimos en la necesidad de que los *Estudiantes Católicos* se integren a la *Juventud,* formando, a lo más, una *Sección* dentro de ella, para que resulte más nutrida, más plena de vida y de idealidad. Creemos sinceramente que las circunstancias favorecen una reorganización de las Asociaciones de Estudiantes universitarios, en un sentido ampliamente profesionalista, dentro de las cuales los estudiantes católicos activos desempeñarían una importante misión de apostolado y de aprendizaje para la vida pública.

El último número del mencionado *Boletín,* que debió aparecer hace algún tiempo, se halla detenido por estar aún sin aprobación las conclusiones de la Asamblea de Marzo, que habíamos quedado en reseñar.

Hay muchos que opinan que todos estos *Boletines* debían imprimirse en tal forma que, al menos, una buena parte, pudieran recibirse en un solo fascículo, a fin de que los lectores y aun los miembros activos de las entidades, tuviesen una visión de conjunto de la marcha general de la *Acción Católica* en España, y así se evitasen los particularismos y las miras estrechas de las Obras.

La *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* (que también tiene su *Boletín* quincenal, en su sexto año de publicación), aneja a *El Debate* y que tiene por Presidente al director de este diario, D. Angel Herrera, ha terminado brillantemente los cursos de sus *Círculos de Estudios,* en los que todos los jueves, de siete a nueve de la noche, se congregaban con admirable perseverancia y fervor cultural de 30 a 40 jóvenes estudiantes, licenciados y doctores noveles, a analizar y discutir los temas propuestos. El de este año fué la *Aristocracia,* especialmente la española. En torno a este tema social y político se recorrió casi toda nuestra historia, particularmente la de los cuatro últimos siglos, estudiando los hechos y las ideas de nuestros más ilustres pensadores pertinentes al caso, deduciendo conclusiones muy oportunas para el presente momento político.

En relación más o menos estrecha con este tema y, desde luego, como asunto de la más viva e interesante actualidad, las últimas sesiones se dedicaron muy especialmente al estudio de la *Organización Corporativa Nacional,* formulándose conclusiones muy acertadas, culminando entre todas ellas la aceptación franca y sincera del régimen paritario y el propósito de divulgarlo y colaborar a él con toda decisión. Toda la labor de este curso, como de los anteriores, queda recogida, aparte la ya incorporada a la fresca mentalidad de los concurrentes, en los centenares de *papeletas,* perfectamente clasificadas, que forman el riquísimo archivo doctrinal y de documentación de *El Debate.*

De seguir, como van siguiendo, estas pautas todos los *Círculos de Estudio* de provincias, no tardando, el *pensamiento católico* seglar aparecerá con una robustez, con una personalidad y una tal clarividencia y ponderación prácticas para influir en la vida integral de la nación, que habrá de sorprender muy agradablemente a casi todos los sectores espirituales del país. Si no nos equivocamos, era este el pensamiento dinámico de nuestro gran Balmes, que se proponía realizar, cuando fracasó la combinación dinástica que traería la paz política a España, y que no pudo llevar a término por su prematura muerte. Cultura, cultura y cultura, para evitar sectarismos negros, rojos y blancos.

El tema propuesto, en la última sesión del 20 del corriente, para el curso próximo es el de la *Autoridad,* principalmente según la doctrina de León XIII, expuesta en sus inmortales Encíclicas, tan justamente ensalzadas como, en general, poco obedecidas, según varias veces hemos indicado en estas crónicas. La próxima discusión de nuestra futura Constitución política, prestará un gran interés a dicho tema.

La Confederación Nacional Católico Agraria. El error táctico a que antes aludíamos respecto a confundir las normas y criterios de las entidades económicas y sociales con los cánones de las asociaciones y congregaciones religiosas (y decimos esto con el máximo respeto para quienes opinan de otro modo), va desvaneciéndose poco

a poco, sin los ruídos y punzamientos de las antiguas polémicas doctrinales. Son los hechos, las imperiosas necesidades de la vida, lo que va plasmando las nuevas y acertadas normas de organización y actuación. Desde las mismas tribunas y órganos de publicidad en que se propugnaba el antiguo y nebuloso criterio empiezan a reconocerse y enmendarse los pasados yerros, y de ello, sin jactancias debemos alegrarnos todos.

Fué la *Confederación Nacional Católico Agraria* una de nuestras organizaciones sociales más grandes o prometedoras. Sufrió grandes crisis y grandes quiebras, que la pusieron al borde de la muerte. Entre aquellas quiebras dolorosas, no fué la menor ni la menos sensible la quiebra moral que experimentó gran parte de nuestro clero, que, presionado por el ambiente, se lanzó generosa y abnegadamente a las actuaciones agrarias en pro de los humildes campesinos. Pero, los hechos demostraron que no es lo mismo la actuación religiosa espiritual, que la actuación social y económica, característica de estas entidades, la cual tiene su trayectoria y sus leyes inflexibles, que, de conocerse o no conocerse, de aplicarse o no aplicarse, se va al éxito más seguro o al fracaso más absoluto. *La Acción Social Navarra,* una de las publicaciones agrarias mejor hechas, aunque modesta en su tamaño, acaba de expresar este mismo pensamiento (núm. del 15 de Junio, pág. 370) por estas palabras: «Aunque sean aspectos *absolutamente distintos* el *económico,* el *social* y hasta el *confesional,* supuesto el *fracaso económico,* ni es posible sostener la organización social, ni se puede evitar incluso el *descrédito de la confesionalidad*».

Estas acertadas palabras no constituyen ya una advertencia puramente teórica, como hasta el presente pudo decirse y discutirse, sino que constituyen el retrato más exacto de la sangrante realidad, cuyas repercusiones llevaron inmerecido descrédito a personas y cosas que debieran estar siempre muy por encima, como repite el Papa, de estas humanísimas actuaciones.

La intervención del clero en la *Acción Social* (aunque lleve o por lo mismo que lleva, con más o menos propiedad, el título de *católica),* que en tesis general es indiscutible y, a veces, puede constituir un apremiante deber, como en toda otra actividad noble y justa, puede también pecar tanto por exceso como por defecto, lo mismo que la intervención del propio Estado. Se necesita una gran dosis de discreción, de prudencia y, sobre todo, de competencia y especialización que no se puede pedir a todos por el mero hecho de estar investidos de la ordenación sacerdotal.

El antiguo tipo del *Sindicato Católico Agrícola,* abarcaba en su rudimentaria simplicidad, el conglomerado de *patronos, propietarios, colonos* y *obreros* y la cuestión única o casi única a debatir en congresos, asambleas, conferencias, revistas y periódicos, era la relativa a la *confesionalidad,* tema precioso para los arranques oratorios y los gestos patéticos, lo mismo que el correlativo tema del burdo y chabacano *antirreligiosismo* era el tópico obligado de los antiguos socialistas para enardecer a las masas de pazguatos que veían abolido el infierno y la penosa obligación de oir misa y confesarse y guardar fidelidad a su mujer. El aspecto económico y social del Sindicato, era soslayado por difícil y peligroso, y si algunas veces se abordaba, esporádicamente, era casi siempre por golpes de efecto, sin una preparación previa, sistemática, técnica y adecuada, en relación con la vida integral del país. Pero ésta seguía su

archa, y fué preciso que se echase encima la ley de *Organización Corpora-va del Campo,* subsiguiente a la de la Industria, para que los Sindicatos de Confederación se pusiesen en plan de vida verdaderamente profesional, téc-ca y económica.

En la *XIII Asamblea de la Confederación Nacional Católica Agraria,* lebrada en la última decena de Febrero próximo pasado, en que se renovó Junta, pasando la presidencia de manos del Alcalde actual de Madrid, señor ristizábal, a las del Sr. Conde de Rodríguez San Pedro, afrontó decidida-ente este problema de adaptación, y, como fruto de maduras deliberaciones hicieron públicas, poco ha, unas *Instrucciones* que juzgamos de gran tras-ndencia no sólo para el porvenir de las Organizaciones agrarias sino para s criterios doctrinales en que, en materia social, vamos a coincidir todos los tólicos. Reconoce la Confederación la necesidad de «buscar el encaje de sus rganismos en los nuevos moldes legales», y aunque dice que «los Sindicatos atólico-Agrarios, adheridos a las Federaciones y a la Confederación Nacio-l, mantendrán su actual estructura», realizando como hasta ahora «la totali-ad de los fines que les están asignados», no obstante, «los Sindicatos procura-n constituir con sus miembros *asociaciones puras* de *propietarios,* de *tra-ajadores* y de *colonos,* sin que se *mezclen* estos elementos en ninguna de las sociaciones que se formen, y sin que los miembros de estas nuevas Asocia-ones dejen de pertenecer a su Sindicato, ni actuar con entusiasmo dentro de », «al único efecto de poder ser incluídos en los respectivos centros corpora-vos, y tener por consiguiente representación en los Comités paritarios».

Hasta se dice que «las nuevas Asociaciones tendrán vida legal *indepen-iente* del Sindicato», y se añade que «conviene que el domicilio de las Aso-aciones sea distinto d el de aquél».

Como se ve, la reforma introducida no puede ser más trascendental y dig-a de aplauso. Por ella viene a quedar el antiguo Sindicato mixto como una ategoría superior e independiente con finalidades más bien morales y cultura-s, de superior orientación social; en suma, como verdaderos *Centros de Ac-ón Católica* en cada localidad, pareciéndonos que, en este mismo sentido de-ieran estructurarse los organismos superiores directivos de las Federaciones de la Confederación Nacional, quedando como *Secciones* de las Juntas Cen-ral y Diocesanas de la *Acción Católica,* y en éstas incardinados todos los ver-aderamente *consiliarios,* porque estén en condiciones de *aconsejar* a las uevas Asociaciones, sin necesidad de introducirse en ellas y *complicarse* en o que expresamente está prohibido por las leyes eclesiásticas, como la com-ra-venta de *abonos* y otras mercancías, en las operaciones delicadísimas de réditos e incluso en ciertas propagandas directas sobre temas técnicos o plei-os personales más propios del elemento seglar que de nuestro estado sacer-otal.

Tenemos a la vista los reglamentos-tipo de la *Asociación de Obreros del Campo* y de la *Asociación de Propietarios del Campo,* advirtiéndose en las *nstrucciones* que este último ha de servir también para los *Patronos* y el rimero para los *Colonos.* Hemos de destacar con gran satisfacción que el tí-ulo de las nuevas entidades es pura y simplemente el de *Asociación de pa-ronos, propietarios, colonos y obreros del Campo,* sin ningún otro adjetivo.

En este plan de organización estamos seguros de que los éxitos han de co-rresponder a los esfuerzos. Por nuestra parte, no hemos de regatear la más entusiasta y decidida cooperación.

La reorganización de la *Confederación Católica Agraria,* después de tan dolorosos quebrantos, urgentísima para ponerse en plan de intervenir con efi-cacia en la *Organización Corporativa del Campo,* ha empezado por una ins-pección rigurosa de las Federaciones regionales y provinciales. La primera inspeccionada ha sido la Federación Navarra, y el informe del inspector ha sido altamente satisfactorio. Dios quiera que se saque la misma impresión de todas las restantes.

CONFRATERNIDAD INTERNACIONAL CATÓLICA.

Con motivo de la apertura de las *Exposiciones de Sevilla y Barcelona* y del concurso consiguiente de gentes de tantos países, es-pecialmente hispanoamericanos, se celebraron en nuestra patria importantísi-mos actos de confraternidad católica internacional.

Entre ellos hemos de señalar el *Congreso Femenino Hispanoamericano,* organizado por la *Junta Central de Acción Católica de la Mujer,* de España, de acuerdo con las *Asociaciones Femeninas* de América española, celebrado en Sevilla los días 12, 13 y 14 de Mayo, y el *Congreso Mariano* que tuvo lu-gar en la misma ciudad del 15 al 18 del mismo mes.

A estos congresos y asambleas les estorba, a nuestro juicio, el excesivo concurso y la excesiva solemnidad. Uno y otra fueron espléndidos, y desde este punto de vista el éxito estuvo asegurado desde el primer momento. Para mu-chos, esto es lo principal.

Con todo, siempre estas magnas reuniones de almas, puestas en contacto por motivos religiosos o elevados, despiertan el entusiasmo y dejan un recuer-do que influye más o menos en la vida. Los temas a desarrollar en el Congre-so Femenino, todos ellos importantísimos, referentes a la *condición legal de la mujer* en España y en otras varias repúblicas americanas, de que hablaron las respectivas representantes (Perú, Uruguay), sobre *emigración femenina,* formación *católica* y *profesional* de la mujer, sobre su *acción en el hogar,* *orientaciones pontificias* y sobre el plan de la *Confederación Femenina Hispanoamericana,* necesitaban mayor preparación y más espacio de tiem-po. Pero, por algo se empieza.

La Confederación quedó establecida con la siguiente Junta: Presidenta, Condesa de Gavia (España); Secretaria, doña María Luz Rivero (Méjico); Te-sorera, señora de Fernández Medina (Uruguay); vocales, doña Sara Ortúza de Vicuña (Chile); doña Leonor Vargas de Vélez (Colombia), y señora de Kingcome (Filipinas). Una directiva tan diseminada, dudamos que pueda ha-cer nada de provecho.

En cuanto al *Congreso Mariano,* espléndidamente concurrido por Prelados de España, Portugal y América, varios teólogos de nota y un público numero-sísimo, sin que faltase la representación del Gobierno en la persona del Sr. Mi-nistro de Justicia y culto, puede decirse que giró todo él en torno a estas pala-bras pronunciadas por el Cardenal Ilundain, Legado Pontificio en el Congre-so: «Hemos acordado dirigir solemnemente una petición al Santo Padre para

que, si lo juzga prudente en el Señor, defina que la Virgen Santísima fué subida a los Cielos después de su preciosa muerte y es Mediadora Universal de todas las gracias».

Entre las conclusiones acordadas, hay una que nos parece muy oportuna y práctica, y es la de fomentar las Asociaciones o Congregaciones Marianas, que, como dice *La Estrella del Mar* (24 de mayo, pág. 281), sólo aspiran, según sus Estatutos, a fomentar la piedad y devoción a la Santísima Virgen», y esta devoción íntima y personal a la Madre de Dios es algo indispensable para la vida cristiana. Pero cuidemos mucho de no *desnaturalizarla* o *desobrenaturalizarla,* confundiendo lo substancial y básico de la misma con aquellas formas particularistas y libres, aunque ortodoxas, con tendencias a imponerlas como normas generales de la religiosidad, bien adicionándolas con aspectos de la *Acción Católica,* que tiene su carácter y organización específica, bien con el aparato *federativo,* propio tan sólo de aquellas actividades externas, más o menos contingentes, que precisan de lazos y compromisos de las voluntades para empresas mancomunadas de otro orden muy distinto aunque análogo. Estas pequeñas desviaciones de la técnica de organización producen después graves inconvenientes de colisiones y competencias en la marcha de unas y otras Asociaciones. El problema de la *Juventud Católica Española* y de la *Asociación general de los hombres católicos,* estriba precisamente en no distinguir bien entre las *Asociaciones o Congregaciones piadosas,* las de la *formación* para la *Acción Católica* y las propiamente *profesionales.*

No se fomenta con eficacia la *Acción Católica,* ni tampoco la verdadera religiosidad, con echar asociaciones y más asociaciones al mundo sin orden ni concierto, sino haciendo todo esto de una manera sistemática y ordenada; que para eso formamos todos una sola *comunión católica,* es decir, *universal,* sin particularismos proselitistas con cierto sabor protestante o masónico.

Uno de los actos *católicos,* verdaderamente internacionales, más simpáticos y trascendentales celebrados en España en esta temporada, fué el que tuvo lugar en la tarde del 24 de mayo en el domicilio de la Junta Central de Acción Católica a que ya hemos hecho referencia. Fué su mejor inauguración.

Terminadas las sesiones de la *Asamblea Internacional* que, días antes, habían celebrado las diversas *Asociaciones pro Sociedad de Naciones,* los elementos católicos que en ellas intervienen, acordaron este acto de confraternidad con los católicos organizados de España, así como los socialistas, que también cooperan a esa empresa común de paz, se fueron a la *Casa del Pueblo,* y otros varios, de carácter más o menos independiente, se fueron a disertar a la *Residencia de Estudiantes.*

Nada menos que doce naciones estuvieron representadas en el acto, extraordinariamente concurrido: Austria (Capitán A. Rippel), Alemania (Doctor Schreiber), Bélgica (Max Gottschalk), Italia (Giannini), Holanda (Van Richworsel), Checoeslovaquia (Geza de Szullo), Francia (Madame Malaterre), Argentina (Doctor Sivori), Inglaterra (John Eppstein), Lituania (Princesa Radzwill), Hungría (Poka Pivni) y Polonia (Doctor Stanislas Strouski).

Todos cantaron las glorias y la religiosidad de España, la necesidad de la Paz por la *Sociedad de Naciones,* cómo todos debemos colaborar al arraigo de ésta, y, en fin, todos estuvieron unánimes en proclamar que sólo a base de

un Cristianismo práctico, bien metido en las conciencias, era posible la Pa verdadera y absoluta, el desarme de las naciones y la constitución de los Es tados Unidos del Mundo.

Llevó la voz de España D. Angel Herrera, director de *El Debate,* quie pronunció uno de sus mejores discursos, por el orden, claridad y valentía d sus ideas y por los fundamentos doctrinales en que las apoyó, sin superfluida des retóricas, tan fáciles de desgranar disertando sobre ese tema de la paz un versal y de las aportaciones espirituales de España. El Sr. Herrera se revel en esta ocasión, a juicio de todos, como un sereno orador de cuerpo entero, d amplísima visión y de una gran seguridad de juicio.

Cuando reconocía los escasos frutos prácticos que había logrado todavía l *Sociedad de Naciones,* no obstante proclamarla como un brote de Cristianis mo, un exaltado oyente (que seguramente recogía un sentir bastante genera lizado entre nosotros) le interrumpió diciendo: *Porque no se admitió al Pap en la Sociedad de Naciones.* Esta, después de todo, *oportuna* interrupción le sirvió al orador para disertar sobre este punto con una lucidez y valentía ta les, que ni las tempestades de aplausos que hubiese cosechado de seguir otr giro, detuvieron su palabra, y ésta se condensó en las siguientes afirmaciones «Parece cierto que Pío XI no aceptaría un puesto en la Sociedad de Naciones El rango espiritual del Papado, añadió, la necesidad de una libre comunica ción con todos los pueblos, la posibilidad de verse comprometido en conflicto temporales, obligado, tal vez, en cumplimiento del artículo 16 del Pacto, cooperar, moralmente al menos, en sanciones y procedimientos coercitivos, s lo impiden».

Recogió la frase de Chamberlain, cuando para justificar la negativa del Go bierno inglés a la ratificación del protocolo sobre el Desarme, dijo que par abolir la guerra era preciso *cambiar la naturaleza humana.* El Sr. Herrer contestó muy profunda y acertadamente: cierto, pero la *gracia* y la vida cris tiana regeneran y cambian esa naturaleza. De ahí que las naciones más pro fundamente cristianas, añadimos nosotros, se sientan más *optimistas* sobre l Paz, el Desarme y la Sociedad de Naciones, que las naciones que son meno cristianas o están privadas todavía de la luz soberana del Evangelio.

La «Revista Eclesiástica». Entre las conclusiones formuladas por l *Asamblea del Clero,* celebrada en Madri en los primeros días de Diciembre de 1926 (La Ciencia Tomista, tomo XXXV pág. 124), había la de la creación de una gran revista del clero secular. Est gran aspiración es ya una hermosa realidad, que saludamos con placer y ver dadero cariño. Después que las grandes Ordenes religiosas tienen ya sus ór ganos científicos y culturales, se sentía la necesidad de que el clero secula tuviera también el suyo propio, contando como cuenta con tan numerosos valiosos elementos. Generaciones y generaciones de los más distinguido alumnos del *Colegio Español,* de Roma, sin descontar los que se forman e nuestras Universidades eclesiásticas y luego opositan con tanta brillantez e los cargos catedralicios y en diversos centros docentes, no era posible que de jasen pudrir sus talentos en la inacción. Muchas veces se preguntaba por ellos Ahora tienen ocasión magnífica para manifestarse.

Empieza, pues, *Revista Eclesiástica* (Organo del Clero de habla española), su tercera época, con empuje que deseamos sea el definitivo. La dirige el sabio y acreditado canónigo de Madrid, D. Daniel García Hughes, y se publica cada dos meses. El primer número, que tenemos a la vista, es muy interesante y contiene trabajos de verdadero valor, como firmados por sacerdotes tan renombrados como Zaragüeta, Asín y Palacios, Camarasa, Amor, Yaben y otros varios.

La misma revista publica también un suplemento mensual, ilustrado, titulado *Vida Eclesiástica,* que puede ser interesantísimo y una gran fuente de información de la vida religiosa de España, si, en vez de simples *amenidades,* se consagra al estudio serio y estadístico de esa misma vida religiosa en su funcionamiento parroquial en su relación con las costumbres locales y con los ideales de perfeccionamiento moral, cultural y religioso a que debemos aspirar.

Sinceramente creemos que el número, ya considerable, de revistas científicas que poseemos no ha de ser motivo de daño para ninguna de ellas, antes se han de favorecer, si todos nos consagramos a la difusión de las ideas y al fomento de la lectura en tantos y tantos centros en que se juega y se mata el tiempo, en vez de ilustrarse sus concurrentes, y nos conjuramos todos para una gran campaña de cultura seria y abierta, que despierte la iniciativa y eduque la libertad generosa para la elección y adquisición de las diversas publicaciones, prestándose mútua ayuda y no encerrándose en el exclusivismo.

Y en este sentido *Revista Eclesiástica* y *Vida Eclesiástica* pueden hacer mucho consagrando especial atención a los Centros de *Acción Católica* (no hablemos de la tan discutida y comprometida *Acción Social),* fomentando los *Círculos de Estudio,* las *Bibliotecas Parroquiales* o populares, y cuidando especialmente de las *Juventudes Católicas. Ad multos annos.*

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, junio de 1929.

CHINA

QUIERE LA PAZ Y EL ORDEN.— China continúa su camino, debiendo a la buena voluntad de los extranjeros el no haber caído en las garras del bolcheviquismo. Entregada por completo a la dirección del tutor de la revolución, Borodin, no podía reaccionar por sí misma para oponerse a la lucha que contra su existencia se hacía por los mismos chinos. Sólo la presencia en Shanghai de las tropas extranjeras levantó el prestigio europeo e hizo entrar dentro de sí a los chinos amantes de su patria.

La idea de orden que se albergaba en los cerebros más sensatos y se adaptaba perfectamente a lo que los europeos amigos de China habían proclamado más de una vez, fué la que se impuso en los directores del movimiento nacionalista y la que al fin les dió la victoria y atrajo las simpatías de todos los extranjeros que siempre han mirado con buenos ojos las legítimas aspiraciones

de este pueblo; y aun aquellos que han tenido que sufrir a causa de las violencias contra ellos cometidas, han aplaudido a los gobernantes que supieron lograr para su pueblo el respeto de los demás pueblos, respetando a su vez las leyes y tratados concertados anteriormente con ellos. Todos han criticado los medios usados por los nacionalistas, cuando para lograr sus aspiraciones se dirigían de Cantón a Pekín, bajo la dirección de los bolcheviques rusos. Los chinos han cambiado de táctica y van caminando por la senda que ha de conducirles a la felicidad material.

Como primera medida adoptada para el logro de esta aspiración se ha tratado de licenciar a las tropas innecesarias para la defensa propia y mantenimiento del orden. El aspecto económico de la nación ganará con esta medida y la reconstrucción será un hecho en días no lejanos si dicho licenciamiento se lleva a cabo y la unificación de la Hacienda con un presupuesto fijo llega a implantarse. He aquí las dos cuestiones que se presentaron al gobierno nacionalista al quedar dueño del campo. ¿Qué hacer con el número excedente de tropas que ahora, una vez terminada la guerra civil, ya no necesitaban? Y si aquéllas se licenciaban, ¿qué hacer con la oficialidad? Los soldados despedidos ¿no contribuirían a aumentar el ya crecido número de ladrones y salteadores?

Para resolver este conflicto juntáronse los cinco generales que se tienen distribuída la China en zonas de su mando quasi-independiente, acordando emplear a las tropas excedentes en la reconstrucción de los pueblos devastados durante el período militar, lo mismo que a sus jefes militares los cuales quedarían para vigilar aquéllos durante el trabajo. En fin, que los soldados permanecían tan soldados y los oficiales tan oficiales del ejército como antes. Cambiaban los nombres: pero cada generalísimo contaría con los mismos o más soldados para cuando lo necesitara.

De este acuerdo fué facilitada una nota al público en la que además se ponía de manifiesto el ahorro que se hacía a la nación con el licenciamiento de las tropas. Las entradas generales que por diversos conceptos percibía el Gobierno eran de cuatrocientos cincuenta millones de los que trescientos ochenta y cuatro se empleaban en el mantenimiento del ejército. Ahora reducido éste, sólo se emplearían ciento ochenta millones. Hay que hacer notar que las provincias son aquí casi independientes y que sólo cinco, según declaración del ministro de Hacienda, contribuyen con alguna cantidad para el Erario del Gobierno nacionalista. Por otra parte, los soldados no son pagados con regularidad, por lo que algunos para tener que comer desertan de las filas, venden sus fusiles o se agregan a partidas de bandoleros, constituyendo una amenaza constante para el Gobierno nacionalista.

Realmente en el exterior parece que el Gobierno quiere hacer algo por el país, pero nunca ha habido en China tantos robos, tantos secuestros, tantos ladrones y salteadores, ni nunca ha estado el pueblo tan descontento por lo pesada que se le va haciendo la carga impuesta por el Gobierno con el especioso título de mejorar las ciudades y las vías de comunicación.

TERCER CONGRESO NACIONAL. Las decisiones tomadas por los generalísimos chinos, precisaban ser sometidas al Gobierno civil para que éste las sancionara, promulgase y nombrara los encargados de llevarlas a cabo. El Gobierno firmó los documentos que le presenta-

ron los militares, y desde entonces se enviaron a las Provincias emisarios que hicieran cumplir las órdenes del Gobierno; pero como en las Provincias la autoridad del Gobierno sólo se extiende hasta donde los Gobiernos provinciales quieren y no más, según expresión del mismo Chiang Kai-shek, aquellas leyes redactadas están, pero no ejecutadas. No pudo prestar el Gobierno la atención debida a este problema por venírsele encima la fecha señalada para el tercer Congreso nacionalista, de donde saldría el Gobierno que lo había de ser durante el período de la reconstrucción. El Comité Ejecutivo central dió las normas para elegir los Delegados a este Congreso; pero al hacerse públicas pusieron de manifiesto la maniobra hecha por el Gobierno actual, para no perder su actuación en el período siguiente. Una lluvia de protestas cayó sobre el Gobierno, viéndose éste obligado a modificar su programa electivo, que tampoco ha satisfecho completamente a los nacionalistas, por ser demasiado parcial y no seguir al pie de la letra las instrucciones de Sunyatsen, el «Director» difunto. Por las primeras normas, el Gobierno podía nombrar la mitad de los Delegados, mientras por las segundas se aseguraba la tercera parte de los votos. No había, pues, una elección democrática: era una imposición de los que estaban en el poder. Por esta causa han protestado y lanzado un manifiesto dirigido al pueblo chino y a los camaradas nacionalistas los de la oposición, presididos por Wang Ching-wei, jefe del partido de oposición y discípulo predilecto de Sunyatsen durante la vida de éste.

A pesar de todas las protestas, el tercer Congreso nacional ha sido convocado, reuniéndose la mayor parte de los Delegados en Nankín para dar comienzo a sus trabajos el 15 de marzo, fecha de la apertura del Congreso. Hasta ahora sólo se han hecho públicos los nombres de los miembros que han de constituir el Comité Ejecutivo central y, como era de esperar, dada la constitución de las elecciones, han salido elegidos poco más o menos los mismos que lo constituían anteriormente. Ha sido un triunfo previsto por todos. Sólo perdieron sus puestos los de la facción de Kwangsi, por haberse declarado contra el Gobierno de Nanking pocos días antes de comenzar el Congreso.

NUEVA GUERRA CIVIL. La facción de Kwangsi siempre se había distinguido por su antagonismo a Chiang Kai-shek, al que hicieron renunciar en 1927 debido a la escasa sumisión que mostraban a las órdenes del entonces generalísimo de las tropas nacionalistas. El arreglo que poco después tuvo lugar fué un arreglo chino. Mas o menos tarde tenía que volver a saltar la chispa de la desunión y ésta saltó días antes de abrirse el tercer Congreso nacional con el fin, se dice, de quitar prestigio al Gobierno nacionalista presidido por Chiang Kai-shek. El haber depuesto de su mando al general Lu Teh-ping, persona grata de Chiang Kai-shek y gobernador de la Provincia de Hupeh, ha hecho estallar la nueva guerra civil que se está actualmente desarrollando en el Yangtse entre la facción de Kwangsi y Chiang Kai-shek. Para el arreglo pronto y definitivo de esta cuestión todos miran y observan los manejos de Feng Yu-hsiang, el hombre-misterio, en cuya mano está hoy China, si bien su nombre a unos inspira temor y a otros confianza. Los últimos partes de la prensa denuncian que Chiang Kai-shek lleva la mejor parte en su lucha con la facción de Kwangsi. El haber

comprado algunos generales secundarios de la facción kwangsinesa y el haber encerrado y hecho prisionero al jefe de la facción Li Chi-tsen, jefe del Gobierno de Cantón, han contribuído a que Chiang Kai-shek se vea otra vez dueño del poder. La noticia transmitida por la prensa de que por mandato de Chiang Kai-shek ha sido fusilado Li Chi-tsen, fué desmentida más tarde; pero en cambio parece ser cierto el fusilamiento del Jefe de la facción kwangsinesa y gobernador de Cantón. Li Chi-tsen, como Miembro del Congreso, había acudido a Nankín amparado por el derecho de inmunidad que las leyes del Nacionalismo Sunyatsenista conceden a todos los miembros del Congreso. Además de esto, había ido de Shanghai a Nankín bajo la palabra de honor de que su vida sería respetada, sucediese lo que sucediese y fueran como fueran los incidentes que se siguiesen con ocasión de la posición adoptada por los Miembros del Subcomité de Wuhan. Esta palabra de honor habíale sido dada por cuatro veteranos del partido, enviados por el mismo Gobierno cerca de Li Chi-tsen. Dícese que uno de estos cuatro veteranos se ha suicidado al sólo pensar que se le tuviera por traidor a la palabra empeñada. Lo que hay de cierto respecto de esta cuestión nadie lo sabe públicamente; pero en la mente de todos está que el fusilamiento ha sido un hecho. Otro Jefe que desaparece, como desapareció a principios de año Yang Yu-ting, Jefe del Estado Mayor de las tropas de Fengtien. Como puede verse, se está realizando lo que los extranjeros residentes en China dijeron a Mr. Albert Thomas, secretario de la Oficina Internacional del Trabajo, esto es, que de un momento a otro estallaría de nuevo la guerra civil, pues la unión era una unión ficticia y de puro compromiso.

No habrá sido menor la desilusión sufrida por Mr. Avenol, el Delegado de la Sociedad de Naciones que como aquél ha venido a enterarse personalmente de las aspiraciones de China y de los conflictos y roces a que pueden dar lugar esas aspiraciones de no contenerse dentro de los límites de una ética internacional. Mr. Bauer, el general alemán llamado por el Gobierno nacionalista para consejero militar del Gobierno chino, ha declarado, según dice la prensa, que no ha podido ser mayor su decepción al ponerse en contacto con la vida real del Gobierno chino. Podrían multiplicarse los testimonios de todos los que residiendo por algún tiempo en China confiesan que es necesario venir y conocer de vista lo que aquí pasa para poder formar un juicio algo aproximado de las buenas y malas condiciones de este pueblo.

JAPÓN Y CHINA FIRMAN UN ACUERDO RESPECTO A LA CUESTIÓN DE TSINAN (SHANGTUNG).

Después de muchas conversaciones oficiosas y muchas esperas y consultas, han llegado a un acuerdo Japón y China respecto de la cuestión de Tsinan (Shangtung). En medio de la atmósfera bélica partidista en que se encuentra ahora China, la firma del Tratado con Japón arreglando la cuestión de Tsinan ha pasado como desapercibida. El acuerdo comprende tres capítulos y un protocolo. «Primero. Los dos gobiernos deseando estrechar sus buenas relaciones se declaran dispuestos a olvidar el incidente de Tsinan. Segundo. El Japón se obliga a retirar sus tropas en el espacio de dos meses, mientras China garantiza la protección futura de los japoneses en ella residentes y de sus propiedades. Tercero. Se nombrará comisión mixta con el fin de averiguar los daños y perjuicios causados por

ambas partes en Tsinan, compensándose esos daños y perjuicios, si bien no se dará ninguna indemnización». Como se ve, China ha retrocedido mucho del lugar en que se colocó al comienzo de las conversaciones entabladas con el Cónsul General de Shanghai Sr. Yada. (Este Sr. Cónsul ha ascendido a Ministro y se corre que será nombrado Ministro japonés cerca del Gobierno de España). Con la firma de este acuerdo todas las otras cuestiones que tiene pendientes el Japón con China son de fácil arreglo al decir de los entendidos.

Por otra parte en la Manchuria se izó la bandera nacionalista y todas las cuestiones a tratar por la vía diplomática se llevarán a cabo con el Ministro de Negocios extranjeros del Gobierno de Nankin. El Gobierno nacionalista ha sido reconocido «de jure» por casi todas las potencias. Inglaterra dió en ello muestras de una diplomacia exquisita y valiente por el boato con que presentó las credenciales. Adelantándose a todas las otras naciones ganó mucho en la estima de los chinos, que desde entonces comenzaron a decir que «Inglaterra ser amiga de China». Es cierto que este acto de confianza de Inglaterra para con el Gobierno nacionalista dió a éste mucho prestigio en el exterior y le afianzó en el interior, ganando así la confianza de casi todas las demás naciones las que, a excepción del Japón, suelen seguir en sus relaciones con China la actitud de la gran nación inglesa.

El Sr. Delegado Apostólico también bajó de Pekín a entrevistarse con los prohombres del nuevo Gobierno, presentando personalmente al Gobierno nacionalista los deseos del Sto. Padre, expresados en el histórico mensaje del 1 de agosto del año pasado. Según la prensa, la recepción fué muy cordial y llamó la atención su modesto porte exterior. ¡Dios nuestro Señor nos conceda la paz para poder ver las consecuencias prácticas de esta clase de entrevistas entre el alto dignatario de la Iglesia en China y las autoridades civiles de este inmenso pueblo!

Fr. Alfonso Barba, O. P.

St. Dominic's College, Foochow, Fukien, China.

BIBLIOGRAFIA

A. de MEESTER.—**Juris Canonici et Juris Cononico—Civilis Compendium.** Nova Editio ad normam C. J. C.—T. Tertius. Pars secunda. Liber IV et V, C. J. C. VIII-347 págs. en 4.° Brugis. Desclée de Brouwer et Sii. 1928.

Pone fin este volumen a las tres primeras partes de las cuatro en que, según hemos visto al reseñar los anteriores, divide el autor su obra, y a todo lo relativo al Derecho Canónico; restando aún lo correspondiente al Derecho Canónico-civil, que según el plan del autor será la materia de la cuarta parte. De los dos libros del Código Canónico que se estudian en este volumen, es al quinto al que más espacio se consagra, como era de esperar, si se tiene en cuenta que este Compendio está hecho para servir de texto de Instituciones en los Seminarios; y claro está que para los que no hayan de especializarse en el estudio del Derecho, más necesario le es el conocimiento del Libro V que el del Libro IV del Código.

A modo de apéndice trata el autor al fin del volumen, de las *irregularidades* e *impedimentos* del sacramento del Orden, no habiéndose ocupado de este sacramento en su lugar correspondiente, por remitirlo a la Teología moral.

Un índice alfabético general viene a poner digno remate a esta obra por varios capítulos recomendable, según dejamos consignado al ocuparnos de los anteriores volúmenes. Que se difunda mucho, es nuestro ferviente deseo.

P. Joannes B. FERRERES, S. J.—**Compendium Theologiae Moralis.** Editio 14.ª, septima post Codicem, correctior et auctior.—Dos tomos en 4.° de LII-676 y XVI-799 págs. Ptas. 25 en rústica, y 30 en tela. Editor, Eugenio Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona. 1928.

Habiéndose publicado oportunamente en esta Revista reseñas de anteriores ediciones de esta obra, en las cuales se habló ampliamente de su contenido, a nadie podrá extrañar que dediquemos breve espacio a la que hoy tenemos el gusto de presentar. Las modificaciones en la presente edición introducidas van indicadas en el prólogo (pág. x) pasando de ochenta los números con ellas favorecidos.

Con verdadero placer hemos leído lo que respecto de la absolución sacramental se encuentra en la pág. 403 (T. 2.°) donde dice, hablando de cuándo puede diferirse, que sólo en dos casos, a saber: *a)* cuando se duda de las disposiciones del penitente, y *b)* cum dilatio—son sus palabras—censeatur multum profutura poenitenti iam disposito, *et hic libenter in dilationem consentiat*. Es el autor quien subraya. Esa y no otra creemos que es la genuína interpretación del can. 886.

Sac. Camillus Colli-Lanzi.—**Theologia Moralis Universa** iuxta C. J. C. Vol. III De Praeceptis.—De Restitutione.—De Praeceptis Ecclesiae.—De Praeceptis particularibus. 371 págs. en 8.° Vol. IV De Sacramentis. 625 páginas en 8.° Precio de los dos volúmenes, 40 liras. Taurini-Romae. Librería Marietti. MCMXXVIII.

Quien desee hacer un estudio profundo de la Moral, que no acuda a este libro, pues no ha sido escrito para satisfacer esa necesidad. En cambio, pueden hacer uso de él los que se propongan dar un repaso a la Moral antes estudiada con la amplitud que su importancia requiere, pues a los tales prestará buen servicio por la buena distribución de la materia y por la claridad y sencillez de la exposición. El interés del autor en transcribir los cánones del Código raya casi en exagerado, sobre todo si se tiene en cuenta que en muchos casos se limita a reproducirlos sin añadir un poco de explicación, sin lo cual queda la cosa bastante incompleta.

Juzgue el lector cuál no sería nuestra extrañeza cuando leímos el párrafo dedicado a la absolución sacramental (vol. IV, págs. 341-343) al ver que ni siquiera se hace mención del can. 886, y lo que peor es, no se atiene a él con toda exactitud al hablar de los casos en que puede aquélla diferirse.

Tampoco podemos alabarle su falta de adaptación a la nomenclatura del Código al tratar de los impedimentos del matrimonio, empeñándose en incluir entre ellos el error, miedo, etc., y hasta la clandestinidad.

Marius Pistocchi.—**De Re Beneficiali** iuxta Canones. Un volumen en 8.° de 500 págs. 15 liras. Turín (Italia) Marietti. MCMXXVIII.

Echábase de menos desde la promulgación del Código una monografía sobre tan importante materia como es la relativa a los beneficios eclesiásticos, y a la que consagra aquel no menos de ochenta cánones, incluídos en el Título XXV del Libro III.

Al Arcipreste de la Catedral de Forlí hemos de agradecer el haber llenado este vacío de la literatura canónica actual. Su intento al publicar esta obra, como indica en el prólogo, ha sido, sin descuidar la parte teórica, atender preponderantemente a la parte práctica, mirando a la común utilidad de aquellos a quienes estas materias interesan.

Digno de aplauso es el cuidado que puso en acomodarse a las normas trazadas por la S. Congr. de Seminarios y Universidades el 7 de agosto de 1917, acerca del método que deben seguir los Profesores encargados de explicar el Código.

Doctrina sólida por lo común, exposición clara y ordenada, sano criterio, he ahí algunas de las buenas cualidades que adornan y hacen recomendable este tratado.

Commentarium Lovaniense in Codicem Juris Canonici. Vol. I. Tomus I. A. Van Hove.—**Prolegomena.** XX-373 págs., en 4.° Frs. 40, belgas 8. Mechliniae-Romae, H. Dessain, 1928.

La celebérrima Universidad de Lovaina se propone dar a luz un comentario científico del Código Canónico con arreglo al magnífico programa que abarca los puntos siguientes: *Legis historia, explanatio verbalis, methodica expositio, rationes, applicationes, examen criticum.*

No hay que dudar que realizará cumplidamente tan amplio y comprensivo plan, contando como cuenta para ello con plumas de fama tan reconocida como las de Vermeersch, Creusen, Claeys Boúúaert, y Van Hove, por no citar sino algunos de los autores a cuyo cargo corre la confección de esta obra que constituirá un nuevo timbre de gloria de la mencionada Universidad, pues con muy buen acuerdo procuró evitar el doble peligro a que están expuestas las obras de este género, a saber, o bien que resulten deficientes si

es uno o pocos los que las hayan de llevar a cabo, o bien que carezcan de la necesaria unidad si son muchos los encargados de su ejecución. Ambos inconvenientes se obviarán aquí, el primero en mayor escala, por la razón apuntada; el segundo, en parte al menos, por distribuirse los trabajos sólo entre aquellos que fueron en otro tiempo alumnos de dicha Universidad.

Viniendo ya al volumen que hoy nos toca reseñar, donde se contienen los Prolegómenos o nociones previas a toda la obra, hállase distribuído en cinco partes, cuyo contenido general lo indican sus correspondientes epígrafes que son del tenor siguiente: Pars Prima, *De notione iuris canonici*. Pars Secunda, *De fontibus constitutivis iuris quibus Ecclesia regitur*. Pars Tertia, *De fontibus scientiae iuris canonici*. Pars Quarta, *De historia scientiae iuris canonici*. Pars Quinta, *De Codice iuris canonici eiusque commentatoribus*.

Ciérrase el volumen con amplio índice alfabético que comprende no menos de veinte páginas.

Con ser las dos primeras partes las más reducidas en extensión—pues entre las dos no componen sino la cuarta parte del resto de la obra—nos parecen las más densas por el contenido; al paso que en la cuarta ocurre todo lo contrario, ya que es precisamente la más extensa y la que deja menos grata impresión, pues en su mayor parte no se reduce a otra cosa que a transcribir nombres de autores, títulos de libros y fechas, lo cual por fuerza tiene que resultar árido y pesado. A buen seguro que el mismo autor lo reconoce, y sin temor a equivocarnos podemos suponer que no fué otro el motivo de su proceder, sino el no alargarse demasiado, cosa que en parte lo disculpa.

Entre las muchas cosas dignas de elogio merece citarse lo que trae acerca de los concordatos (págs. 61-79).

Hemos de lamentar que a pesar de tan copiosa y selecta erudición, como el autor posee, no mencione siquiera al celebérrimo teólogo español Fr. Francisco de Vitoria, O. P., al hablar del *derecho de gentes* (pág. 42), cuya paternidad atribuye a Suárez. Una y otra cosa resulta inexplicable después de lo que en estos últimos años se viene hablando del insigne dominico, reconocido y aclamado por propios y extraños como verdadero fundador de la referida ciencia.

Hechas estas ligeras observaciones, sólo nos resta felicitar al autor y augurarle grandes éxitos, haciendo fervientes votos por que sea pronto una realidad la publicación de los restantes volúmenes del «Comentario Lovaniense».

Dictionnaire de Droit Canonique, contenant tous les termes du Droit Canonique avec un Sommaire de l' Histoire et des Institutions et de l' état actuel de la discipline, publié sous la direction de A. Amanieu. Fascicule III. Anatheme-Appel. Col. 513 a 768. París, 1928. Boulevard Raspail, 87. Librairie Letouzey et Ané.

Con más lentitud de la que fuera de desear van apareciendo los fascículos de este Diccionario.

Dignos de especial mención reputamos en el presente los artículos correspondientes a las palabras: *Angustia loci*—donde se trata de esa circunstancia como título para obtener dispensa de los impedimentos matrimoniales de consanguinidad y afinidad—*Anillo, Aniversario, Apostasía* y *Apostolicae Sedis*.

Trátase en esta última de la historia y alcance de la Constitución *Apostolicae Sedis*, seguidos de una lista de sus comentadores, y pone término un estudio comparativo de dicha Constitución con el Código Canónico, que, con ser breve, no deja de ser útil e interesante.

Entre las cosas que nos merecen algún reparo, anotaremos las siguientes: 1.ª) Hablando de los apóstatas a religione, se dice en la col. 674, que bajo la actual disciplina

cumplen los Superiores con su deber recibiendo a los delincuentes que vuelven arrepentidos, sin tener obligación de trabajar por que vuelvan a su Instituto... Es de maravillar que se afirme esto en nombre del can. 645, § 2, cuando las primeras palabras de él son estas: «Superiores debent eos (apóstatas y fugitivos) sollicite requirere...»; 2.ª) en la col. 723 se da por supuesto que sólo puede el simple confesor hacer uso de la facultad otorgada por el can. 2.254, cuando al penitente le resulte duro quedar sin absolución todo el tiempo que se precisa para acudir a Roma, lo cual, indudablemente que limita demasiado la facultad de referencia; 3.ª) los artículos relativos a las palabras *Antipapa, Apostolado* y *Padres Apostólicos,* aunque tratan bien la materia, nos parecen ajenos a este Diccionario, o por lo menos que no se les debía dar tanta extensión.

Manual Litúrgico o sea Exposición de las Sagradas Ceremonias y Ritos que deben observarse en la celebración del Santo Sacrificio de la Misa y demás funciones litúrgicas relacionadas con el ministerio del altar, por el presbítero D. Joaquín Soláns. *Duodécima edición,* profundamente renovada, copiosamente enriquecida y científicamente ordenada por el M. I. Sr. Licenciado D. José Vendrell, Prefecto de Ceremonias de la S. I. C. de Solsona. Van añadidos, por vía de apéndice, dos opúsculos: uno con el texto ceremonial del Ritual Romano, ilustrado con notas y comentarios; y otro con un compendioso tratado de las más elementales nociones sobre el uso del Breviario Romano. Dos tomos en 4.° de XXVII-695 y XXVII-769 páginas. Precio en rúst. 26 ptas., enc. 31. Eugenio Subirana, Editor. Puertaferrisa, 14, Barcelona, 1928.

Con la transcripción de la portada queda casi hecha la reseña de esta obra tan justamente estimada del clero, que la venía considerando como el manual clásico de Liturgia y la estimará más en adelante por las valiosas mejoras en esta edición introducidas, las cuales hablan muy alto en favor del señor Vendrell, sin ser preciso que nos detengamos a ponderarlas. Baste decir que las frases anunciadoras de los arreglos hechos en la presente edición son expresión genuína de la realidad.

No terminaremos esta breve reseña sin tributar un caluroso elogio al señor Vendrell por el cuidado que puso en hacer un Manual verdaderamente científico, cuya lectura sirva no sólo para enterarse de los ritos y ceremonias de la liturgia, sino también para hacerse cargo del por qué de tales ritos y ceremonias, único medio de que resulten algo vital, tanto para el funcionante como para los asistentes.

Si la casa editora no estuviera ya bien acreditada, bastaría esta obra para ponerla a gran altura.

Fr. S. A.

Obras Pastorales y Oratorias del Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Pierini, Arzobispo de La Plata (Bolivia). Tomo VIII de las obras oratorias. Con retrato del autor. 310 págs., en 4.° Herder, Friburgo de Brisgovia (Alemania), 1929.

No conocemos los siete anteriores volúmenes en que se vienen publicando las obras Pastorales y Oratorias de este insigne Prelado americano; pero si, como es de suponer, no desmerecen del octavo que hoy con gusto presentamos a los lectores de Ciencia Tomista, no puede negarse que esta obra constituye un magnífico exponente de la doctrina, celo y elocuencia del Sr. Arzobispo de La Plata.

En el presente volumen se incluyen seis cartas Pastorales y hasta una veintena de

Alocuciones, Discursos y Conferencias, publicadas las primeras y pronunciadas las segundas en diferentes ocasiones de la vida pastoral de Su Excelencia al frente de las Diócesis de Cochabamba y de la Plata. En honor de la verdad hemos de decir que en todas estas páginas se recibe la sensación confortadora del celo pastoral, de la cultura, así religiosa como sociológica, y de los no escasos dones de elocuencia de su preclaro autor.

Claro es que siendo toda esta labor circunstancial y de aplicación inmediata a las costumbres y necesidades peculiares de aquel país, no es tan fácil el aprovechamiento de estas piezas oratorias para otros países, otras costumbres y otras necesidades. Así y todo, hay en todas ellas un fondo de verdad perenne y trascendental que exornado y encuadrado en otros lugares y en otras circunstancias, bien puede reproducirse con provecho de los fieles, en cualquiera otra latitud.

A los que de este libro quieran aprovecharse, les advertiremos, sin embargo, que se cuiden de asimilarse y reproducir no pocos giros gramaticales y frases de dudosa corrección que hemos podido sorprender durante la lectura.

Fr. M. G. Ceballos.

Revista de la Real Academia de Ciencias.

Hemos recibido los cuadernos publicados en los meses de junio y septiembre del año 1928. Nos ha causado la más grata impresión el saborear los frutos de ciencia que nos brindan nuestros grandes maestros del saber. Las firmas de los artículos no solamente nos son familiares a los nacionales, sino que están ya consagradas por la fama mundial, como lo atestiguan los nombres de Rey Pastor, V. Inglada Ors, J. M.ª Madariaga, I. Bolívar, Torroja, Hernández-Pacheco, etc. Nada tiene, pues, de extraño que esta revista pueda compararse con las mejores que en el extranjero versan acerca de las mismas materias.

Mis excursiones geológicas, por el P. Alberto D. Semanate, O. P., de la Soc. Geol. de Francia.

Interesantes y atractivas son las cortas páginas que hoy nos ofrece el P. Semanate acerca de sus excursiones científicas a Putzalahua, Quilotoa y Valle del Toachi, en la república de Ecuador. Su lenguaje no es el que sale a borbotones de una imaginación cálida, sino el que fluye tranquilamente de la inteligencia y estudio intenso de la ciencia: la propiedad y moderación en los términos científicos, así como la abundancia de observaciones propias y atinadas, hace que su relato sea instructivo y que no nos duela el tiempo empleado en prestarle atención, como ocurre tantas veces por desgracia. Esperamos que siga ilustrándonos con nuevos trabajos de este género, y nos complacemos mucho en que cultive estas aficiones, que tantos beneficios pueden reportar, aunque sean muchos los que no saben apreciarlos.

Fr. N. A.

El Espiritualismo en la Mística de S. Juan de la Cruz, por D. A. Castro Albarrán. Salamanca, Imp. de Calatrava, 1929.

Linda la envoltura tipográfica, nutrido el fondo y afeitada la dicción llega a mis manos este discurso del Sr. Magistral de Salamanca, que tan hábilmente maneja el método descriptivo. Las síntesis doctrinales e históricas serían cimbel para el escalpelo del crítico, si éste perdiese de vista las cortapisas que al Sr. Castro imponían los límites del discurso y el nivel medio cultural de gran parte del auditorio. (Vid. La Ciencia Tomista, Julio-Agosto, 1928).

Clásicos castellanos.—Cristóbal de Castillejo. T. IV. Prólogo, edición y notas de J. Domínguez Bordona.—«La Lectura». Paseo de Recoletos, 25, Madrid 1929. 5 ptas.

Con los atildamientos tipográficos que «La Lectura» da a sus ediciones termina la impresión de las obras de Castillejo, que maneja con envidiable soltura la antigua copla castellana, tan propicia al discreteo, sutilezas y segundas intenciones en el decir. El léxico es clásico, elegante, latinizado a veces, y el estilo gracioso, retozón, ingenioso y suelto. Los himnos litúrgicos romanceados debieran sustituir en ciertos devocionarios a ese copleo ramplón y macarrónico, que atenta contra la devoción, el buen gusto y... el sentido común.

Hay algunas erratas de bulto: *roeduras* de azófar, por *raeduras*. Los versos 81-85 debieran llevar el orden del Ms.; los 311 y 3947 me parecen más exactos como van en Pr. y el 344 como en Ms. Del texto de Habacuc (III, 2) no veo cómo salga la confirmación de la tradición española sobre los animalitos que rodeaban el santo Pesebre. *Levada* significa: treta dañosa, burla sangrienta, jugarreta pesada. «Jugaba de rebenque... Con estas mis levadas se atemorizaron de modo...» (Pícara Justina, Lib. III, cap. II, n.° III). Los fragmentos de «La Constanza» justifican el expurgo mandado hacer por la Inquisición. ¡Tan escabrosillas y desenfadadas son ideas y frases!

Almanaque Guía del cultivador moderno. 1929. Ap. 625, Barcelona.

De subido interés resulta este calendario para quienes se dediquen a las industrias agropecuarias por las acertadas normas que da. Tal vez con menos aparato científico rendiría mayor beneficio, ya que desgraciadamente la cultura de nuestras gentes del campo no es muy extensa.

L' ame ardente de St. Jean de la Croix, par l' abbé Rodolphe Hoornaert. Desclée de Brouwer et Cie. Rue des Sts. Péres, 76 bis. Paris VI. Pr. 7 fr.

Para sacar adelante la tesis sobre el alma ardorosa, de muy afinada sensibilidad natural, alquitarada por extensa cultura literaria y artística, echa mano el autor de múltiples episodios, narrados algún tanto novelescamente y con estilo modernista. Lo teológico, lo científico es lo de mayor importancia en el ambiente que el Santo respiró en la Universidad salmantina; lo que trae Hoornaert es espectacular. La combinación métrica usada por el Doctor místico fué inventada por Garcilaso de la Vega, y las metáforas, velos y alegorías tomados están del Cantar de los Cantares; nada tiene que ver ahí el gongorismo. Hay mucha libertad al transcribir palabras y frases castellanas: Fontiberos; Durvelo, tertullias; «Dans l' ardeur d' un amour plein d' angoisses» traduce «Con ansias en amores inflamada», y «Les poémes nocturnes» apellida a las obras en que se trata de la purgación activa y pasiva. Mal se compagina lo que dice el autor con el carácter apacible y sencillísimo que los biógrafos atribuyen a S. Juan de la Cruz.

Razón de la Liturgia católica, por E. Cirera Prat, Pbro. del Oratorio. XVI-828 págs. Pr. 10 ptas. en rúst. y 12,50 enc. Gustavo Gili. Apart. 415, Barcelona.

Fruto sazonado de prolijos estudios, sólidas investigaciones y vasta erudición es esta áurea obra destinada a vulgarizar las enseñanzas teológicas e históricas que entrañan los ritos de la Iglesia y sus misteriosas ceremonias. Claro el método expositivo, sobria y diáfana la dicción seguramente servirá de gran ayuda a sacerdotes y seglares para adorar al Padre en espíritu y en verdad. Lleva otra nota que acrecienta la simpatía y el mérito: es obra original de un sacerdote español.

Me permito unas advertencias por si el autor tiene a bien aceptarlas para la segunda edición, que Dios quiera sea pronto. Lo referente a los padrinos del bautismo, ayunos y abstinencias, por ejemplo, convendría completarlo para bien de los fieles seglares, que sacarían mayor provecho si les dieran traducidos los textos latinos probatorios. En la oración de la fiesta de la Inmaculada Concepción se da la explicación teológica de la nota 1 de la página 729. El Cardenal dominico Hugo de S. Caro inauguró en Bélgica la fiesta del Smo. Sacramento y fué el más afortunado defensor de la Bta. Juana de Cornillon. En 1272 Gregorio X encargó a los Dominicos la predicación del culto al Santísimo Nombre de Jesús. Del dominico Isolano, cuya es la *Suma de los dones de San José,* dijo el Cardenal Lambertini que extendió maravillosamente el culto de S. José, cuyo nombre pusieron los Dominicos los primeros en sus letanías.

Fr. A. C. T.

L' Ami des Pécheurs, por A. Galy, s. m. P. Tequi. Paris. Prix 10 fr.

La presente obrita pretende dar a conocer el Amor Misericordioso de Dios, conocimiento que hará correr a las almas buenas por el camino de la perfección y a las pecadoras a que se aparten del pecado, ya que Dios contínuamente las invita a que se arrojen en sus brazos ofreciéndoles generoso perdón.

En veinte capítulos, con textos del A. T. y numerosos ejemplos tomados del N., pone de manifiesto el Amor Misericordioso de Dios. La obrita, aunque no es teológica, es persuasiva, oportuna, escrita con orden, claridad, corrección, leyéndose con interés, sin fatiga, y de un tirón.

F. G.

Ehe, liebe und sexualproblem, von Helmut Kaplan, 1928. Herder Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlund Freiburg in Breisgau. Un volumen en 4.°, de VIII-141 págs. Precio 4 marcos.

Con razón se previene en el Prólogo el autor de esta obra contra algunas objeciones, que es dado hacerle por tratar en ella, siendo sacerdote, tema tan complicado y resbaladizo como el que la rotula. No son, sin embargo, las que él aduce y contrapone las más vigorosas, ni las más mortificantes, que se le habrán hecho. Más que de incompetencia para estudiar y resolver los problemas numerosos que se plantean en la sicofísica dinámica del amor, se le habrá argüido, quizá, de falta de escrupulosidad sacerdotal por dedicarse a estudiarlos y resolverlos.

Helmut contesta a esta argucia ridícula diciendo, como quien nada dice, que a sus Conferencias, pues esto han sido primitivamente los jugosos capítulos de *Ehe, liebe und sexualproblem,* han asistido numerosos teólogos y sacerdotes y el propio obispo de la ciudad en Friburgo. Realmente y con perdón de quienes piensen otra cosa, más que al sicólogo y al médico, interesan al sacerdote las cuestiones múltiples que hoy comprende la *Filografía,* con interesar éstas a aquéllos en grado sumo.

Excusado me parece decir que Helmut desenvuelve la materia de su estudio iluminando hasta el fango, que a veces tiene que tocar. *Sancta, sancte sunt tratanda.* Y lo hace, además, con todo rigor filosófico. Partiendo, como nuestro gran teórico de la *Filografía* León Hebreo, de principios platonianos, analiza las diversas manifestaciones que en el mundo tiene la fuerza sutil y multiforme, que con el nombre, casi insignificativo de amor, «ayunta todas las cosas y las pone en maravillosa armonía», como dijo poéticamente Fr. Luis de León. De ese análisis minucioso, basado en la ideología luminosa del *Banquete,* surgen con espontaneidad deductiva la fusión de las tres funda-

mentales tendencias biológicas de carácter afectivo que existen en la atracción conyugal del hombre, síntesis máxima de ellas; como modalidades de la misma, la pasión sensible y la amistad, el placer y el pudor, el divorcio y la estética suntuaria, y como su superación sublimada, la castidad o el celibato ético y el deliquio místico. Toda una técnica, como se ve, del amor considerado en sus ramificaciones biológicas, fisiológicas, morales y religiosas. Y una técnica tan ponderada que no condena el desnudo en el arte y en la vida, sino en cuanto es degradación o fuente de degradación fisiológica y moral, y no invoca en pro del celibato sino las razones que comúnmente se aducen en pro de la racionabilidad del desarrollo físico para la obtención de la tensión máxima atlética.

A Helmut podrá objetársele que no ha dado extensión suficiente al estudio de las morbosidades sexuales que hoy está de moda; pero no se le podrá negar que ha sentado los principios matrices que pueden dirimir las cuestiones más corrientes que aquéllas plantean al pensamiento. En *Conferencias* de la índole de las suyas no hay derecho a exigirle más. Un manual de ideas fundamentales no es un historial manejable de casos clínicos.

P. Bruno Ibeas.

Historia de los Papas desde fines de la Edad Media, por Ludovico Pastor. Tomo VII, Pío IV. Versión de la cuarta edición alemana por el P. José Monserrat, de la Compañía de Jesús.—Barcelona, Gustavo Gili, volúmenes 15 y 16. MCMXXIX. 28 ptas.

Ya hace algunos años que conocemos y venimos utilizando la lectura de esta obra de Pastor, pero ello no quita para que tributemos nuestro más sincero aplauso al benemérito P. Monserrat y al acreditado Sr. Gili, autor y editor, respectivamente, de la castellanísima versión que anunciamos. Que esto les sirva de estímulo para continuar aún con más brío la generosa empresa, en que se han empeñado, de darnos en la noble lengua de Cervantes la monumental Historia de los Papas escrita en la suya propia por aquel sabio profesor alemán. No carece, cierto, esta Historia de graves inconvenientes, pero ¿qué obra humana, mayormente si es de las gigantescas proporciones de la presente, podrá ufanarse de estar exenta de ellos? En modo magistral se destaca por el presente Tomo la figura de Pío IV con todos sus personales defectos—que los tuvo grandes—pero también con sus méritos excepcionales que hacen de él uno de los Pontífices a quienes más debe la restauración católica. Los diez capítulos, densos, llenos de erudición y de observaciones sagaces que Pastor le consagra, bastan a definirnos toda la compleja personalidad de aquel Papa, cuya mayor gloria se cifra en haber reanudado y llevado a feliz término el Concilio de Trento. Claro es que la figura del Pontífice mediceo no está allí sola; en torno de ella agítanse y distínguense, no siempre al claro resplandor de la auténtica crítica, las de Felipe II, Fernando I, Catalina de Médicis, Isabel de Inglaterra, María Estuardo y otros Príncipes que llenan la historia civil de aquellos años. ¿Defectos de este Tomo VII? Los generales a toda la obra del gran investigador, advertidos ya por nosotros, y con idéntico propósito, en otro número de esta misma Revista. Entre los aventajados teólogos que concurrieron al Concilio, en esta su tercera época, alcanzó glorioso renombre por su actuación y nobilísimas virtudes el dominico español Fr. Pedro de Soto. Pío IV habíale nombrado teólogo suyo para aquella Asamblea por un Breve dado el 9 de mayo de 1561, a despecho de Felipe II que protestó contra dicho nombramiento (Vide minuta-carta del rey al embajador Vargas en Simancas, legajo 332). No obstante la blanquísima historia de Soto como religioso, como confesor y consejero de Carlos V, como campeón y restaurador de la fe católica en Alemania (1549-54) e Inglaterra (1555-57), sus relaciones con el monarca español es-

taban muy lejos de ser entonces cordiales a causa del magnífico comportamiento de dominico en el asunto de Carranza. Falleció el gran teólogo en Trento el 20 de abri de 1563, y la noticia de su muerte, tan sentida de los Padres Conciliares como lo da entender uno de aquéllos, el Obispo de Salamanca, Mendoza (Diarior. Concilii Trid Tomo II, pág. 678), extendióse rápidamente por las principales Cortes de Europa, don de en medio de los mayores elogios era unánimemente comentada la sincerísima epís tola que el 17 del mismo mes, sintiéndose morir, escribiera al Papa acerca de la residen cia de los Obispos, institución divina de los mismos, Primado del Romano Pontífice, et cétera. Pues bien. El silencio de Pastor en torno a Soto es absoluto; ni el más mínim recuerdo para esta gran figura dominicana, que supieron ensalzar como se merecí Pallavicini en su Historia del Concilio y Rainald en sus doctísimos Anales.

El asunto de Carranza bajo el Pontificado de Pío IV precisaba él solo un capítul aparte. Pastor se muestra aquí impreciso, y a veces equivocado. Pío IV dió a 23 de fe brero de 1566 un Breve en que comisionaba al Inquisidor Valdés para entender en l causa del Arzobispo de Toledo, pero como ese mismo día el Inquisidor había sido re cusado como sospechoso por sentencia judicial, no pudo usar de él. Sirva esto par aclarar lo que se dice al final de la página 272, vol. XVI. El sustituto de Valdés fué e Arzobispo de Santiago, nombrado al efecto por Felipe II en 13 de marzo de 1561 en vi tud de las atribuciones que para ello le concediera el Pontífice por una bula de 5 d mayo de 1560. Está en lo cierto el historiador alemán al afirmar que los 11 miembro de la Diputación del Indice presentes a la sesión del 15 de junio de 1563 dieron por bue no y católico el Catecismo de Carranza, pero se equivoca cuando escribe que después de la intervención de nuestro Conde de Luna «de los 18 miembros de la Comisión, l mitad estaba por el dictamen ya emitido y la otra mitad en contra». En esto merec más fe el Licenciado Guzmán, agente de la Inquisición para el negocio de Carranz en Roma, el cual escribe que de los 18 que se hallaron en la Junta «los ocho fueron d parescer que se revocare y los diez que se quedase como estava. Y diz que pasaron en tre el Arzobispo de braga (Fr. Bartolomé de los Mártires) que es el principal fautor defensor del libro y del author... y el obispo de lérida (Antonio Agustín)... muchas co sas y rezias». Pastor desconoce además la carta terrible, indigna de un Príncipe cató lico, que Felipe II dirigió con motivo de esta aprobación del Catecismo de Carranz al susodicho Licenciado para que suplicase de su parte al Papa mandara «castigar a arzobispo de Braga, pues no se ha contentado de ser el solicitador y tractador de tod lo hecho, pero se a alargado tanto en palabras contra el Sto. officio destos rreynos q. e necesario su Sd. haga la demostración en esto que su insolencia pide. Y en fin direy a su Sd. q. en todo haga lo que le suplicamos, porque a no hacerse asy, este negocio pasado en lugar tan célebre y público y con tanta demasía y exceso, q. ESTAMOS CO ÚLTIMA DETERMINACIÓN DE ASISTIR AL REMEDIO DÉL POR TODAS LA VÍAS QUE SE PUDIEREN, DE MANERA Q. SU SD. NO SE SCUSE DE RREME DIARLO POR LA ORDEN QUE PEDIMOS, PORQUE OTRA NINGUNA NO LE A NI LA QUEREMOS». (Proc. de Carr. Lib. XVIII, fol. 359 y Lib. XVII, fol. 25).

Fr. M. Canal.

El arte regio de la voluntad, por el Profesor Dr. Martín Fassbender. Trad de la 12.ª ed. alemana por S. P. Vicéns y Marcó. Barcelona. Gustavo G li, editor.

El título no podía estar mejor escogido, tratándose de la educación y perfeccion miento de la voluntad, reina de todas las humanas facultades en el orden moral. E una introducción concienzuda pone de relieve la importancia que reviste la formació de la voluntad y el método que ha de seguirse, reprobando algunos modernos de carác ter *extrinsecista,* que serán buenos auxiliares, pero no completos ni eficaces por sí solos

Para hallar el verdadero método, el autor, con buen acuerdo, procura fijar el concepto genuíno de la voluntad. Nos parece la suya una noción demasiado empírica. Analiza, finalmente el *hecho psíquico complejo* de la actuación de la voluntad, encuadrándole bien en el marco de las energías o tendencias favorables y contrarias que se observan en el hombre.

Estudia luego varias cuestiones esenciales sobre la formación de la voluntad, sentando como puntos de apoyo el anhelo, la *aspiración a la felicidad* y el *afán de producir,* inherentes a toda persona humana, que deben armonizarse y avivarse constantemente para crear una voluntad enérgica por la atención y continuidad en el esfuerzo, por la consideración y atracción viva y consciente del fin, teniendo en cuenta cuanto ayuda y se opone a su realización.

Pasa a explicar, y lo hace con fortuna, la parte que tiene la voluntad en el perfeccionamiento de todas las facultades humanas; cómo puede y debe influir en el orden físico y espiritual, en el intelectivo y en el afectivo, en nuestra propia formación personal completa y en nuestras relaciones con los demás, en su vida psíquica, en la oratoria, en la pedagogía, etc.

Hasta aquí la primera parte de la obra, sobre la formación puramente natural. Sigue el estudio de la formación sobrenatural, por medio de la ascética cristiana. Tiene muy presente aquel principio de Sto. Tomás de que «*la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona*», por donde su método resulta un todo armónico, en que la parte que corresponde al perfeccionamiento sobrenatural consolida y completa a lo que toca al meramente natural. Sabe distinguir con claridad lo que es esencial y accidental en orden a nuestra perfección y santificación, lo que tiene razón de fin, de lo que no excede la categoría de medio, por bueno y excelente que parezca.

Plácenos sobremanera el tratado sobre la *voluntad de Dios* y la *voluntad del hombre* y las observaciones sobre el *verdadero secreto de la energía.*

Las notas con que termina el libro, muy atinadas y eruditas. En fin, que la presente obra nos parece muy recomendable bajo todos los conceptos.

FR. F. A. V.

Vida del Ilmo. P. Nicolás Casas, Obispo de Casanare. Págs. 356.

Vida del Excmo. P. Toribio Minguella, Obispo de Sigüenza. Págs. 224. Por el P. FABO, Agust. Rec.—Editorial Librería Religiosa. Aviñó, 20, Barcelona.

Historiador y literato, bien conocido ya, el P. Fabo, por las muchas obras de varios géneros que lleva publicadas, huelga toda otra presentación que no sea *anuncio* y *título* de nuevas obras. Las de hoy son dos *Biografías* de dos hermanos de hábito, celosos misioneros, escritores ambos, santos y sabios a cual más e insignes Prelados de varias iglesias en América y España. El P. Fabo ni hace panegíricos de sus biografiados ni escribe apología de su Orden, relata sencillamente lo que él mismo *vió* y *oyó* y lo que consta en documentos, cartas, notas, diarios, etc.; hasta con los defectos y pasioncillas de que no están exentos los más grandes hombres. Biografías como estas *debíanse* y *podíanse* escribir muchas otras que rehabilitarían y enriquecerían la Historia eclesiástica de España. El P. Fabo nos promete otras más de la inagotable cantera de su Orden. Que lleguen pronto y cunda el ejemplo.

Dietario espiritual para bien vivir y morir, por el P. José Cortes, S. J.—Editorial Librería Religiosa. Aviñó, 20, Barcelona. En 16. Págs. 500 y 16 láminas en couché.

Contiénese en este Devocionario lo que ha de hacer un buen cristiano cada día, cada mes y en el decurso del año para fomentar su piedad y devoción. La nota dominante es *celo* y *novedad* en exceso, que más perjudica que favorece la verdadera piedad. Las palabras *Señor, Jesucristo* y *Cordero* de la santa misa, sustitúyense casi siempre por *Sagrado Corazón de Jesús*. En el *Anima Christi* interpólase *Corazón de Cristo, enciénde me,* con lo que se pierden las indulgencias que le están concedidas, como consta en el canon 934. *Indulgentiae penitus cessant ob quamlibet additionem*. Las llagas ya no son *cinco,* sino *seis,* etc. Tal criterio de fomentar la piedad no nos parece recomendable.

Ma vie de Fils adoptif de Dieu. Meditations, lectures, Vie de Saints pour tous les jours de l' année, por Ch. Chouzier, prétre du diocése de Bourges. (I, II, III, IV.e) trimestre. 8 francos cada uno. Tequi. Paris.

Consta esta Obra de cuatro tomitos, divididos por trimestres, que contienen para cada día: meditación, lectura y exposición de la vida del santo o del misterio del día. Descríbese la *vida sobrenatural* en la Santísima Trinidad, Jesucristo, Espíritu Santo, la Virgen, los Angeles, Iglesia, liturgia, etc. Plan y distribución muy acertado y completo; pero sin el contenido que era de esperar de los títulos. Los puntos de meditación se nos antojan demasiado esqueléticos, y las lecturas pobres y de autores innominados o de *otros* que, por excelentes que sean en otro orden, no parecen aptos para figurar en obras del género de ésta. Tal es Brunetiere y algún otro.

Fr. M. M.

Introducción a la Filosofía de S. Agustín, por el P. Angel C. Vega. Agustino. El Escorial, 1928.

Con la presente obra inauguraba el P. Vega una serie de trabajos sobre S. Agustín, siempre actual, siempre doctor de la Iglesia y siempre guía del pensador cristiano. Quiere el P. Vega que el agustinianismo tenga aquella vitalidad que hay derecho a esperar de una nación tan teológica como España. Nosotros hacemos fervientes votos para que ese ideal prospere. La España cristiana nunca estuvo desligada, y menos en los primeros siglos, del pensamiento agustiniano.

El presente volumen, que se titula *Introducción,* quiere ser un estudio, que a modo de aperitivo intelectual, nos prepare el paladar para gustar luego manjares más sólidos. Consta de seis secciones o capítulos que se titulan: 1.° *Concierto de los siglos en torno a S. Agustín;* 2.° *Importancia de S. Agustín en Filosofía;* 3.° *Valor característico de la Filosofía de S. Agustín;* 4.° *Valor sistemático de la Filosofía de S. Agustín;* 5.° *Valor actual de la Filosofía de S. Agustín;* 6.° *Principal producción filosófica de San Agustín.*

Después de una lectura atenta y *benévola* de la obra, pues gustamos de estimular todo noble intento de renovación intelectual española, vamos a decir lealmente las ideas que aquella nos ha sugerido.

Nos complace el entusiasmo y el fervor de devoto discípulo que siente el P. Vega por S. Agustín. Es buena preparación, sabiendo ser ponderados en nuestros juicios. Conformes en la manera de concebir un estudio sobre S. Agustín (pág. VII-IX). Creemos que el P. Vega puede y debe hacer ese estudio. Tiene preparación, entusiasmo, conoce

a S. Agustín. Nosotros le pediríamos que no dé de mano lo que promete en la página 151 en la nota. El conocimiento de S. Agustín adelantará mucho con ese estudio comparativo. Cada vez estamos más convencidos de la necesidad de conocer el pensamiento de los predecesores y contemporáneos para interpretar fielmente a los grandes pensadores. Por esto aplaudimos el breve recuerdo que dedica a los escritores anteriores.

Pero en esta empresa de reconstrucción histórica y agustiniana debe prevalecer ante todo el análisis objetivo. En esta parte nos permitirá el P. Vega que le digamos que se dejó llevar de sus entusiasmos. La lectura de su *Introducción*, predispone en contra, por estar recargada de elogios.

Para espíritus serenos e independientes nada significan ciertas afirmaciones elogiosas y de un carácter tan absoluto, que no se las puede tomar al pie de la letra, y menos admitirlas. Al leerlas en esta obra no podíamos menos de recordar esos discursos de presentación que oímos a diario, y cuyo valor *histórico* todos conocemos y *despreciamos*. Aparte de que, puestos a coleccionar elogios, no es difícil reunir otros tantos referentes a sabios de mucha menor talla que S. Agustín. Además, el gran doctor de la Iglesia *no los necesita ya*... S. Agustín y Sto. Tomás se imponen por sí mismos. Necesitan la divulgación científica, no elogios.

Para su defensa no necesitan de mecenazgos modernos. A cada escritor se le debe juzgar encuadrando sus ideas en su época. Por esto nos parece un poco inocente y casi pueril el intento de buscar afinidades entre S. Agustín y ciertas corrientes modernas, sobre todo si se termina, como hace el P. Vega (págs. 145-9), diciendo que difieren en lo esencial. S. Agustín es actual sin esos parentescos; es actual como lo es la verdad. El afán de acrecentar méritos le lleva al P. Vega a emitir juicios (págs. 107-117) que no le favorecen, y que son impropios de un *lector* de los grandes maestros de la Escolástica... Al hablar de S. Agustín (lo mismo diría a un tomista) no olvidemos aquellas hermosas palabras de S. Agustín que van en su obra en la pág. 80..., no seamos más papistas que el Papa.

Decimos todo esto sin el menor propósito de amenguar los entusiasmos del P. Vega por S. Agustín. Queremos que los estudios anunciados en esta bella *Introducción* sean cada vez más objetivos y científicos. Pensamos con él, que S. Agustín tiene una filosofía, y que no es tarea fácil exponer su último pensamiento. Nuestro mayor deseo es poder tributarle pronto un aplauso a nuevas publicaciones.

Fr. Venancio D. Carro.

El ideal como auxiliar en la autoeducación de la juventud, por P. Martínez Saralegui (Marianista).—156 págs. en 12.° Madrid. Editorial Voluntad. 1928.

La lectura de este opúsculo nos ha hecho recordar otro libro que hace ya muchos años leímos del docto jesuíta francés, P. Eymieu, correctamente traducido a nuestro idioma. Se llama «El gobierno de sí mismo» y está editado por Gustavo Gili. Calle de la Universidad, 45, Bercelona.

Decimos esto, porque nos gustaría que los jóvenes a quienes se dirige la obrita del del Sr. Saralegui, adquiriesen aquella otra (mucho más científica y metódica) a la vez que la presente. Cuya utilidad, sin embargo, no puede menos de reconocerse con saber que en ella se trata de encaminar y orientar hacia un ideal noble y cristiano las energías y actividades de la edad juvenil, la más crítica y peligrosa de todas las edades de la humana vida; y que el autor realiza esta labor pedagógica tomando como de la mano, y sin soltarlo hasta el fin, a su joven dirigido, para mostrarle con un lenguaje vivo y elocuente las dificultades de todo género y los recursos, así humanos como divinos, de que ha de echar mano para realizar esta empresa de autoeducación, sazonando sus lecciones con finas observaciones psicológicas y con casos y ejemplos históricos de gran

eficacia educadora. Es un breve y sencillo manual de autoeducación (moral principalmente) que, leído con amor, puede contribuir a evitar a tiempo el fracaso y la ruína de tantos jóvenes derrochadores y atolondrados, cuya vida es una compasión.

Fr. M. G. Ceballos.

Quejidos de mi salterio. Poesías escogidas, por C. de Miangolarra. 3 ptas.

El libro de las veladas. Colección de composiciones escogidas, en verso y prosa, por el P. Bonifacio Sainz, Sch. P. 4 ptas. Editados por Bruno del Amo, Toledo 77, Madrid.

Religiosos son casi todos los temas de estas poesías, que llevan su buen por qué de inspiración, están metrificadas con soltura y los ripios y otros deslices poéticos no abundan. Las *Doloras* o son como las definió y plasmó Campoamor, o no son. Temo que ni se admire ni se aprecie la habilidad y paciencia empleadas ensamblando en *Betlehem* frases virgilianas. Que el Señor no deje caer al Sr. Miangolarra en la tentación de agavillarse con los *vanguardistas,* que reniegan de la métrica clásica castellana por la misma razón que de las uvas la zorra. Lo extravagante se alza de medio atrás contra lo bello y le asienta como la piel lo ridículo. Jamás en ley de justicia se aplicará a una murga el nombre de banda u orquesta.

Gran parte de las composiciones de *El libro de las veladas* premiadas fueron en certámenes literarios, lo que arguye mérito intrínseco y extrínseco. Los temas son placenteros, didácticos y moralizadores, y hablan de cosas familiares, motivos religiosos y glorias patrióticas. Surte el verso fluido, lozano, y se desliza en períodos altisonantes unas veces, llanos otras, y por tilde se les podría poner el ir muy ceñidos a cánones académicos: un lunarcito no dice mal en rostro bello.

Este libro, pese a sus defectillos—no sería obra humana si de ellos careciese—es un nuevo alegato en favor de la inmarcesible lozanía de las leyes métricas, si el poeta usufructúa algo del *quid divinum* amoyorazgado al gremio. Las gamas de sonidos y colores no varían, y ateniéndose a ellas, literatos, músicos y pintores captaron, captan y captarán emisiones de las bellezas respectivas: todo el busilis está en pulsar la lira como Herrera o como un coplero de ciegos; ser Velázquez u Orbaneja; compositor de Sinfonías o de Jazzs.

Fr. A. C. T.

Místicos Agustinos Españoles, por el P. Ignacio Monasterio, O. S. A.—T. I, 456 págs., T. II, 455 págs. Pr. 4 ptas. cada tomo. Real Monasterio de El Escorial, 1929.

Con esta opulenta galería de bocetos biobibliográficos presenta el laborioso autor, a buena luz, uno de los visos más deslumbrantes de la cultura española, da elementos de juicio para residenciar a la seudomística, hoy en boga, orientada hacia el Budismo y Teosofismo, y limpia a la Mística española del polvillo panteísta, molinosista y sentimentalista que sobre ella ha echado otra Mística etiquetera, flatulenta y parcemicada. ¡Dios quiera que miembros de otras Ordenes religiosas secunden el ejemplo del P. Monasterio para bien de la Religión y de la Patria!

También las flores del crítico llevan sus espinicas. ¿No le parece al autor que la justeza y claridad piden algo en este párrafo: «La primera (la Teología Dogmática) estudia las verdades en el terreno abstracto, la segunda (la Moral) examina y enseña lo lícito o ilícito de los actos humanos y no pasa de ahí, mientras que la mística anhela y busca y recomienda la perfección de los mismos por las vías ordinarias y extraordinarias de la gracia divina»? Sentar a un mismo autor en los bancos de escuelas que de-

fienden teorías diferentes, ¿no es convertirlos de brújulas en veletas? ¿Me engañaré creyendo que el P. Monasterio es más entusiasta que entusiasmador defendiendo la contemplación adquirida en el transcurso de la obra y en uno de los Apéndices que puso al tomo segundo?

Caerán algunas tildes sobre el segundo tomo diciendo que, en términos generales, se inicia y confirma la decadencia de la Teología Mística en el siglo XVII. Cierto es que el valor de las palabras se fija mejor, pero las ideas pierden en relieve, tal vez porque los escritores leen mucho más—incluso libros paganos—que investigan e intelectualmente rumian; pasaron los días en que los teólogos examinan en las platinas de sus microscopios los fenómenos de las almas místicas, y vinieron otros en los que éstas contrastan las ideas de aquéllos; a los desvaríos molinosistas y quietistas, vaya por ejemplo, se les acorrala con argumentos y... tijereteando las obras de autores en que pretendían apoyarse; así lo vocea lo que sucedió con los escritos de S. Juan de la Cruz. Por último, de las tendencias psicológicas del Renacimiento, aplicadas a la Teología Mística, surgió una bibliografía en cuyas selvas hojarascosas se incubó aquel desbarajustado misticismo, mejor dicho, seudomisticismo, que se pirraba por éxtasis, revelaciones, profecías y otros linajes de fenómenos erotómanos e histéricos, que tanto han dado que hablar en siglos posteriores.

No podían faltar ni los sahumerios incondicionales a Fr. Luis de León, ni los humazos a quienes no comulgaban en sus ideas y procederes. Las proposiciones, cuya ortodoxia tantos sudores costó a Fr. Luis, ni son de Medina, ni éste las presentó al Santo Oficio ante el que compareció siempre siendo *llamado*. Lea el P. Monasterio el «Tratado de las pasiones», v. gr., de Medina, y verá si en él «habían entrado los fulgores del Renacimiento». A lo largo de los Comentarios a la I-II y III partes de la Summa demuestra Medina que era *estudiosísimo* de las lenguas griega y hebrea y en gran *veneración* las tenía.

¿Nada más que desde «el punto puramente escolástico-tomista» brillaron a tanta altura Medina y Báñez? Lo que éste plasmó en Sta. Teresa de Jesús, nadie lo negará discurriendo a derechas, y de aquél dijo la Santa que «la aseguró tanto y más que todos». Por ahí andan los técnicos en Derecho Internacional haciéndose cruces ante los geniales atisbos que en esa materia tuvieron Vitoria y sus continuadores Dominicos en la cátedra de Prima salmantina; Báñez planeó la Sociedad de Naciones; a Medina lógica o históricamente, o de ambas maneras, se le ahija el Probabilismo, y Menéndez Pelayo pone a gran altura las ideas calológicas de ambos. Ya no están los tiempos para que cuajen mitos, y agregar cañones del mismo calibre a una batería, aumenta el estruendo, pero ni medio jeme el alcance del tiro.

FR. A. C. T.

L' Obligation Morale Principe de Liberté. Étude de philosophie morale por Emile MERSCH, S. J.—Lib. F. Alcan, París, 1927.

Dos secciones comprende este trabajo. La primera estudia la volición humana en toda su latitud para descubrir en ella la obligación moral; la segunda estudia la obligación moral en la totalidad de su ser para deducir de la misma la esencia de la libertad.

La volición es un hecho cuya existencia se impone al espíritu. Pero es un hecho que quiere justificarse en todo caso mediante un juicio de valor. Estos juicios pueden tener un valor subjetivo-individual, subjetivo-social y objetivo o absoluto. El primer valor implica o por lo menos sobreentiende al segundo, y éste a su vez es algo incompleto e inacabado sin el tercero. De aquí se sigue que la volición humana tiende a la obligación moral como a un término implícito en el término común u objeto adecuado de la misma. La obligación, así entendida, no es otra cosa que la armonización de todos los

valores que justifican a la vez el acto de la volición, y como este acto quiere subsistir perfectamente justificado, quiere en consecuencia subsistir motivado por la obligación moral, o sea condicionado por aquella profunda armonía de sus valores justificativos. Claro es que esto se entiende de la volición refleja, ya que se dan voliciones espontáneas que como tales prescinden de justificantes.

Más extraño que derivar de la volición el deber moral, parece ser todavía derivar de este último el libre albedrío. Porque a primera vista la obligación es algo extrínseco al sujeto mientras la libertad es lo más íntimo y personal. Sin embargo, una libertad que no estuviese condicionada por la obligación y apuntalada por ésta, sería una pura inercia. La obligación en tanto puede llamarse heterónoma en cuanto se la resiste total o parcialmente; desde el momento en que es acatada constituye una de las más fuertes *autonomías*. La voluntad libre debe presentarse como algo dinámico, no como pura receptividad de tendencias varias y opuestas. Su objeto suficiente y adecuado no pueden ser los *apetibles* particulares y contingentes, pues de lo contrario quedaría polarizada a una resultante fatal e indeclinable. Tampoco puede dirigirse al bien abstracto por lo mismo que lo abstracto no existe como tal. No queda, por consiguiente, más que el bien absoluto (bien honesto) para provocar su actividad; pero como el bien absoluto, visto de una manera imperfecta por la razón humana, no es suficiente para provocar tendencia hacia él, si no se le agrega la condición de necesario (y de único necesario), de aquí nace la obligación de tender hacia él. La obligación no es, pues, otra cosa que la necesidad de la libertad como libertad.

Como puede ver el lector, este trabajo, agitando un tema traído y llevado por los filósofos moralistas, lo esclarece de una manera muy original, colocándose en el punto de vista de las doctrinas kantianas, aunque sin aceptar ninguna de sus conclusiones. Un filósofo escolástico puede utilizar este libro como punto de partida para más amplios desenvolvimientos en el análisis de la moral como dependiente de la religión.

FR. A. G. P.

Forjador de almas. Novela por Adolfo DE SANDOVAL, académico. Editorial Hernando II. Madrid. 300 págs. 5 ptas.

En la nota bibliográfica que en CIENCIA TOMISTA publicamos sobre la anterior novela de Adolfo de Sandoval: «Fuencisla Moyano», hicimos dos afirmaciones que fueron mal interpretadas por algunos lectores por descuidar tal vez en la interpretación el dato «ambiente» en que nosotros escribimos dicha nota. Tampoco el autor de ella pecó de preciso y transparente. Supusieron que me parecían demasiadas las alabanzas que Adolfo de Sandoval dirigía a un insigne arzobispo en la dedicatoria. Pudieron siquiera salvar mi intención. ¿Cómo había de caber en mí semejante atrevimiento? ¿Quién soy yo, para enjuiciar a quien tiene más que merecida la fama de que goza de sabio, polemista, etc.? No sólo no me duelen las dichas alabanzas que Adolfo de Sandoval le tributa, sino que me huelgo de ellas, y las rubrico todas y cada una. Y aún más. Valgan estas líneas para sincerarme cumplidamente a los ojos del insigne arzobispo por si pudieron llegar a sus oídos los comentos a la desdichada nota bibliográfica. La segunda, de menos importancia, se refiere a la ciencia de Adolfo Sandoval. Dijimos que sabía demasiado para novelista. La observación era un juicio personal sobre el gusto. Nosotros preferimos la novela comprimida a la dilatada. Y nos parecía que Adolfo de Sandoval era contrario a nuestro pensar, trayendo demasiados conocimientos al relato novelesco. No pretendemos que nuestro parecer prevalezca. De gustos nada hay escrito; aunque se habrá de escribir para evitar discordias.

Ahora sepa el lector que Adolfo de Sandoval acaba de publicar una nueva novela: «Forjador de almas». La mujer nueva. Hemos de alabar primeramente en Adolfo de Sandoval su laboriosidad. Las horas de su jornada de trabajo han de ser largas a juz-

gar el número de conocimientos que atesora en sus novelas. Es un enamorado sin igual de los santos lugares de la patria, por lo que merece loa; es un viandante infatigable en busca de tesoros artísticos, de bellezas ancestrales que sirve al lector en cincelados períodos de orfebre. A la vez que los utiliza como marco para destacar mejor sus lindas muchachas que respiran ese feminismo sano y elegante de los mejores días del renacimiento; como el de sus héroes enamorados que saben guardar los quilates del honor en su dialogar rendido y ardiente. Por donde camina Adolfo de Sandoval sabe recoger el detalle rico y preciso—histórico, artístico, anecdótico—y engarzarlo a sus diálogos como ricos festones primaverales. Dos cualidades salientes en las novelas de Adolfo de Sandoval son el purismo ético y la galanura didáctica. Miel sobre hojuelas. Deseamos a Adolfo de Sandoval éxitos como los pasados para que se anime a seguir explotando su cantera, que por las trazas hay material para rato.

Fr. A. García D. Figar.

Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid, por el M. R. P. fray Gonzalo de Arriaga, Ord. Pred. Editada, corregida y aumentada por el P. Fr. Manuel M.ª Hoyos, de la misma Orden. Tomo I. Valladolid, 1928.

Con mayor oportunidad que esta obra es difícil que pueda aparecer ninguna otra, ya que el nombre de San Gregorio es ahora tan traído y tan llevado con motivo de los Colegios de Internado Universitario y con ocasión de los estudios internacionalistas y de las iniciativas que quieren desplegar en él los profesores de Norte América, iniciativas aceptadas por el Gobierno español y en vías de realizarse.

Los profesores norteamericanos, al fijar su vista en San Gregorio, saben perfectamente que fué Colegio de Altos Estudios, que fué en ellos afortunado, que tuvo la ocurrencia de arrancar de París al P. Vitoria para traerle de profesor a sus aulas gloriosas y que fué la morada escogida por Fr. Bartolomé de las Casas para pasar sus años postreros.

Viejo y todo el Colegio que tomó bajo su patrocinio Isabel la Católica, se conserva flamante y como impregnado de eterna juventud, él tan espléndido, tan artístico, tan delicado por sus monerías y primores de recamado, obra que más parece de orfebres que de arquitectos y escultores.

Ante una tradición tan gloriosa y una tan arrogante prestancia, se amilanaría cualquiera antes de resolverse a presentar una obra sobre San Gregorio. No se amilanó el P. Hoyos sacando de la oscuridad el manuscrito de la *Historia de San Gregorio,* escrita hace cerca de trescientos años por el P. Gonzalo de Arriaga y archivada en la Diputación Vallisoletana, donde tuvimos que consultarla los que tuvimos necesidad de tratar asuntos de San Gregorio.

La obra del P. Arriaga, ni por su estilo desleído y difuso, ni por su investigación esmerada puede llamarse una historia modelo. Obra de su tiempo, sin grandes cualidades buenas, ni malas, resulta sencillamente útil por el acerbo de noticias del colegio bien corrientes, por regla general, que nos ofrece. El P. Arriaga, sin ser un investigador esmerado, no deja de tener diligencia en recoger documentos auténticos. Esta buena cualidad le separa no poco de aquellos antiguos panegiristas monacales, que en sus Crónicas sólo acertaban a ver virtudes y prodigios, haciendo de su relato una continuada sucesión, como si la vida fuese eso y como si la historia no perdiese enteramente el crédito con tal sustitución de la regla general por las excepciones.

Sin ser, por tanto, la obra de Arriaga eminente, es útil y tiene un fondo aprovechable, que estaba inédito y que el P. Hoyos ha puesto a la disposición del público con innegable oportunidad.

Pero tuvo también el acierto de convertir una obra vulgar en una obra distinguida, publicándola a todo lujo y como cumple a un colegio de la factura de San Gregorio de

Valladolid. San Gregorio pedía por su grandiosidad semejante homenaje y lo ha tenido muy cumplido: algunas docenas de buenos grabados y de elegantes heliotipias dan a la magnífica edición el sello monumental que distingue la obra más memorable de fray Alonso de Burgos.

La breve biografía de este personaje, así como la del P. Arriaga, hechas en forma de mosáico de textos por el P. Hoyos, nos indican que no sólo pensó en publicar la obra del P. Arriaga con esa distinción que hemos dicho, sino en investigar algo acerca del colegio insigne y de cuanto con él se relaciona. Eso mismo demuestran las notas puestas con alguna frecuencia en aclaración de sus efemérides y los cinco importantes Apéndices.

Fr. L. G.

Le sentiment Religieux. *Etude d' Histoire et de Psychologie,* par J. Paquier, ancien professeur a l' Institut catholique.—M. Riviere, París.

Uno de los aspectos, bajo el cual puede ser considerada la naturaleza humana, es el *aspecto religioso.* La observación cada día más minuciosa de los elementos que integran la naturaleza racional, nos confirman que el hombre es un *ser religioso,* o que existe en la humanidad, como patrimonio del hombre que viene a la vida, un *sentimiento religioso.*

Este sentimiento no es algo puramente nominal ni puramente subjetivista; incluye una serie de elementos de un orden absolutamente objetivo.

Incluye: 1.°, Creencia en *una* o *varias* potencias sobrehumanas.—2.°, Necesidad de relacionarse o entrar en comunicación con lo sobrehumano.—3.°, Necesidad de someterse, servir, adorar a lo sobrehumano.

¿De dónde nacen estas serie de necesidades que siente nuestro espíritu? Equivale a preguntar por la fuente del sentimiento religioso. ¿Por qué el hombre siente necesidad de lo sobrehumano, y siente asimismo la necesidad de someterse, de adorar lo sobrehumano? A ello responde un capítulo que estudia la *esencia del sentimiento religioso.* Capítulo que quisiéramos ver, en primer lugar, como base o introducción para ulteriores análisis, y más completo; pues ninguno como él encaja dentro del cuadro señalado por el autor en el desarrollo de sus ideas.

La *esencia del sentimiento religioso,* o mejor dicho, el *por qué* de las necesidades antes señaladas, está en dos cosas: 1.°, El hombre se encuentra o se siente limitado o imperfecto en todas las manifestaciones de la actividad.—2.°, Junto a esta limitación o imperfección siente el ansia de perfeccionarse, de salir de esa limitación. Es lo que el autor llama *ansia del infinito,* que se determina finalmente en la idea de Dios, único ser infinito, y que pueda llenar cumplidamente esas ansias.

A estas notas interiores del sentimiento religioso síguese necesariamente la manifestación exterior. El *culto* es la expresión lógica del sentimiento religioso interior.

A todo esto añade el autor una observación. El sentimiento religioso se encuentra en su forma más completa y pura en el catolicismo. Bajo este último aspecto, y parece que es el que el autor mira, este estudio del sentimiento religioso se convierte en una *apología* del catolicismo.

Es un estudio bien hecho. No quiere decir que no falte nada en él, ni agote la materia. En una materia tan movediza como la del sentimiento, siempre caben cosas nuevas o, cuando menos, nuevos puntos de vista.

¿Qué valor puede tener como apologética? Tiene un indiscutible valor como *estudio,* como *ocupación intelectual,* que pueden leer muy entretenidos los que no necesitan ser convencidos. Para los demás, es decir, para los que no se preocupan ni poco ni mucho de Dios, para los que no piensan ni se preocupan más que de esta vida, para los hombres de nuestro siglo prácticamente sin religión, y que son la mayor parte, para todos

esos, vale nada o muy poco. La razón es sencilla. *No sienten esas necesidades* espirituales de que nos hablan con el autor otros muchos apologistas que discurren muy bien, pero que viven muy lejos de la realidad.

¿No siente entonces el hombre la limitación de todo lo humano? La siente, y ello le causa fastidio. Pero no hemos de olvidarnos que el hombre vive *del momento*. En el momento satisface el hombre lo que quiere satisfacer, y si después siente el vacío espera a llenarlo, y así sucesivamente va pasando la vida lo mejor sin acordarse de más.

El verdadero problema religioso de nuestros días no consiste en señalar necesidades psicológicas que nos unen a lo divino, sino hacer que los hombres *sientan esas necesidades*.

Así planteado el problema religioso, parece que debieran cambiar bastante los moldes de la apologética que aspira a conquistas prácticas.

La Sainteté Catholique, par le R. P. Plus, S. J.—Bloud et Gay, París.

Los títulos de muchas obras francesas se parecen a los *menús* de los hoteles; con nombres deslumbrantes se designan las cosas más vulgares como unas sardinas fritas o unas berzas cocidas con agua.

El libro que nos ocupa creemos que tiene algo de esto. Cualquiera pudiera creer, dejándose llevar de lo retumbante de su título, y si se quiere de lo redundante, que alguna cuestión fundamentalísima de la mística se debate en él, cuando en realidad, no son más que unas cuantas cuestiones bastante vulgares sobre la perfección cristiana.

A juzgar por la introducción pretende el autor demostrar, contra ciertas afirmaciones de librepensadores e incrédulos, que la religión no muere, sino que la misma vitalidad tenida en otros tiempos, presenta en nuestros días. En realidad a esta cuestión no responde más que en el último capítulo, que habla de la «Qualité de la sainteté catholique a notre epoque».

Dice en él tres cosas muy dignas de tenerse en cuenta:

1.ª Es muy diverso el criterio para juzgar de la santidad de los tiempos modernos y el de los antiguos. En los tiempos modernos no se juzga la santidad por el número de revelaciones o éxtasis o de otras gracias parecidas, como sucedía en tiempos pasados; es decir, que hoy se sabe distinguir mejor entre la verdadera esencia de la santidad y esas otras gracias y dones extraordinarios, que acompañando con frecuencia a la santidad, no son sin embargo la santidad misma.

2.ª El número de santos o almas heroicas es grande, como se demostró en la gran guerra y se viene demostrando en Méjico.

3.ª Se demuestra igualmente la vitalidad perenne de la Iglesia en el gran número de convertidos y vocaciones religiosas.

Como advertíamos, es este el único capítulo que responde plenamente al propósito del autor, manifestado en la introducción. Todo lo que a esto precede no tiene relación directa. Se toma *ocasión* para decirlo. Es uno de tantos casos en que se trata de llenar páginas. Con ello no queremos decir que esté mal dicho. Sólo lo juzgamos desde el punto de vista en que parece colocarse el autor.

Saint Thomas d' Aquin. Somme Theologique. *La Vie Humaine, ses formes, ses etats.* Traduction francaise par A. Lemonnyer, O. P.—París.

Los lectores de la Ciencia Tomista conocen seguramente el proyecto de los Dominicos franceses de traducir la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Constará de seis tomos. Aparece en primer lugar la traducción francesa, y en segundo lugar el texto latino de la Suma. Los tomos son muy manuables, terminando con una serie de

notas que aclaran las cuestiones o plantean otras relacionadas con las doctrinas fundamentales del Santo.

El presente tomo abarca todo el tratado de la vida humana desde la cuestión 179 a la cuestión 189. Son muy importantes los apéndices, sobre todo el segundo, que desarrolla los siguientes puntos: «La vida contemplativa cristiana» y «La perfección de la Caridad preceptuada a todos».

Breve explicación de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola, dispuesta para los ejercicios de ocho o diez días por el P. Ruiz Amado, S. J. Editorial librería Religiosa. Barcelona.

Un nuevo comentario a los Ejercicios de S. Ignacio y un nuevo libro del P. Ruiz Amado. Los propósitos del autor, se expresan en las siguientes palabras tomadas de una hoja de propaganda que acompaña al ejemplar: «Las personas que hacen los ejercicios espirituales sin Director, como los mismos Directores, necesitan de ordinario no sólo el *texto* de S. Ignacio, sino una *manuducción* que los dirija con seguridad y fruto por las encrucijadas, a veces laberínticas de la vida espiritual».

Cabe un reparo. Quisiéramos encontrar más texto, que realmente aparece pocas veces, y menos comentario, que lo ocupa todo.

S. Bonaventura da Bagnoregio. *Opuscoli Mistici volgarizzati dal latino con introduzione del* P. Agostino Gemelli francescano. Societá Editrice «Vita e Pensiero» MILANO.

El título de la presente publicación manifiesta su contenido. Y tratándose de San Buenaventura, sólo nos resta decir que quisiéramos ver sus obras en manos de todos. Avalora la obra, una larga introducción del P. Gemelli, sobre la vida y espiritualidad del Santo.

Le Bienheureux Juan de Avila. Lettres de Direction. Traduction et notes par J. M. de Buck, S. J. Giraudon. Paris.

Ninguna novedad puede tener para un español una traducción al francés del bienaventurado Juan de Avila. Pero debemos alegrarnos, que los franceses tengan en cuenta a los autores espirituales españoles.

Fr. E. G. Alfonso

Ontologia sive Metaphysica Generalis: Auctore Carolo Frick, S. J. Editio sexta, aucta et emendata. In 8.° (X et 248 págs.) Precio 5'20 *marcos,* sin encuadernar, y 6'40 *marcos,* encuadernada. Está editada por Herder y Comp. en Friburgo de Brisgovia, 1929.

Este es el tomo segundo de un curso general de Filosofía. Se sigue, pues, en este curso el método wolfiano, Lógica, Ontología, etc., y en las páginas de este segundo tomo se nos figura ver algunos de los efectos que naturalmente deben seguirse de tal método, algo de conceptualismo o nominalismo. La Metafísica u Ontología viene a ser como una segunda parte de la Lógica y a tratar, como éstas, del ser lógico—*de ente rationis.*—Llamar, por ejemplo, a la composición lógica o conceptual composición metafísica y contraponerla a la composición real, ¿no significa algo de esto? Pues en este libro a cada paso se está haciendo uso de nomenclatura semejante, de donde un lector avisado luego sacaría sin esfuerzo la conclusión de que la Metafísica es a lo sumo una ciencia de meros conceptos, no una ciencia real u objetiva.

El contenido del libro es totalmente suareciano. Y no diríamos esto en tono de cen-

sura, si el autor no lo dirigiese a las Escuelas (católicas ¿no?), pero al hacerlo así, nos parece que debió seguir los preceptos o, por lo menos, normas directivas de la Iglesia. Sabido es de todos cuáles son esas normas, y no necesitamos decirlo. Están bien expresas en el Código Pío-Benedictino (can. 1366, § 2) y en el Syllabus Thomista aprobado por la Sagrada Congregación de Estudios y publicado de orden de Pío X en 27 de Julio de 1914. Y es verdaderamente maravillosa la despreocupación, rayana en desprecio, con que el autor dice de alguna de esas tesis capitales en la doctrina de Sto. Tomás que, como quiera que se entienda, es completamente inadmisible (véase lib. I, cap. III, § 2, schol. 3).

El autor ha introducido en esta edición algunas modificaciones, pero tan accidentales que en nada desvirtúan ni esclarecen las tesis suarecianas ya en las anteriores ediciones defendidas. Por eso, porque no existen cambios de importancia, no vamos a discutir ningún punto concreto. Sería repetir inútilmente discusiones mil veces habidas. Si hubiera alguna razón nueva o alguna solución hasta ahora no dada, entonces sería ocasión de examinarla.

En resumen: este libro, si se considera como una exposición y defensa de las doctrinas metafísicas de Suárez, nos parece una vulgaridad; si se le considera como un texto de Filosofía para las Escuelas *Católicas,* no podemos recomendarlo.

Una cosa tiene muy buena y es su impresión tipográfica, que honra las prensas de Herder y C.ª

Edgar DE BRUGNE, Professeur a l' Université de Gand. **S. Thomas D' Aquin.** Le Milieu.—L' Homme.—La Vision du Monde.—Un volume, 30 francs. Paris: Gabriel Beauchesne, éditeur, 117, Rue de Rennes. 1928.

Este libro de M. de Brugne recoge, sistematizándolos, los estudios que en estos últimos años se han hecho acerca de Sto. Tomás de Aquino y de su obra. Es muy útil a las personas reflexivas que quieren enterarse de verdad del desenvolvimiento filosófico de la edad media.

El autor se propone dar una idea sintética de la obra realizada por Sto. Tomás en torno a la Filosofía. Para que esa idea sea más exacta, estudia primero la vida filosófica tal como se desenvolvía al advenimiento de Sto. Tomás en la Universidad de París (pp. 11-18), la parte que en esa vida tomaron las Ordenes Religiosas nuevamente fundadas (19-23), las actitudes intelectuales que, frente a ellas y principalmente frente a Alberto Magno y Sto. Tomás, adoptaron tanto los Franciscanos como los demás Doctores de París (24-40); después examina la persona del Santo en una breve reseña biográfica (43 63), su carácter personal (64-75), la unidad de su obra, el tomismo, no obstante la influencia de otros escritores que el propio carácter erudito de Sto. Tomás le hizo padecer (76-88) y, finalmente, termina esta parte con un capítulo, que el autor titula *Manchas solares,* donde se recogen los principales defectos que, debidos unos al tiempo en que vivió el Santo y otros a su misma personalidad, tiene, a juicio del autor, la obra de Sto. Tomás (89-103). Después, en cuatro capítulos y siguiendo el método sintético, expone la doctrina filosófica de Sto. Tomás de Aquino: en el primero de ellos las tesis referentes a la Metafísica general (105-148), en el segundo las que tocan a la Cosmología, si bien incluye en este capítulo la creación, la naturaleza de Dios, el problema del mal y el estudio de la vida inconsciente y animal (149-200); el tercero lo dedica a la vida humana (201-264), y en el cuarto estudia a Dios como causa final del universo, donde examina la moral y política del Angel de las Escuelas (265-331).

El plan u orden en sus líneas generales nos parece acertado, ya que no se trata de un libro de texto, donde conviene *hacer* la filosofía en las inteligencias de los discípulos y debe por tanto seguirse un procedimiento analítico, sino de una síntesis sistemática en que las tesis más particulares dependen y reciben su última explicación de las más universales. Esto no obstante, los problemas que estudia en lo que debería

considerarse como Cosmología, creemos que no son los problemas que, en sentir de Sto. Tomás, pertenecen a esa parte de la Filosofía.

La síntesis del pensamiento filosófico del Doctor de Aquino es sumamente reducida y no puede, por lo mismo, desenvolverse con la riqueza de matices, con la profundidad y esplendor que tiene en las obras de Sto. Tomás. La creemos sin embargo muy útil como divulgación de la sana Filosofía tomista, y su autor se ha hecho con ella acreedor a nuestra felicitación, que no regateamos.

El punto más flaco de la obra, una verdadera *mancha solar,* es sin duda el capítulo dedicado a recoger los defectos, culpables o no, de la filosofía de Sto. Tomás. No negaremos que los tiene. Sto. Tomás fué un hombre que no dejó de ser limitado y defectible, siquiera fuese tan extraordinario como sus hechos lo proclaman. Y si fué defectible por su condición humana, necesariamente hubo de tener defectos en sus obras; pero estamos muy lejos de reconocer como tales los señalados por M. de Brugne. De esos *defectos* algunos no lo son en manera alguna; otros lo son ciertamente, pero no se encuentran en las obras del Aquinatense. Invitamos al autor a que estudie directamente, no en alguna síntesis más o menos desaprensiva, todo el conjunto de la filosofía de Sto. Tomás y a que procure penetrar bien su contenido, y abrigamos la esperanza de que, hecho esto, vendrá a pensar como nosotros y borrará de su libro esta *mancha* que lo afea en parte y no deja de desvirtuar algo la fidelidad con que después realiza la exposición de las doctrinas tomistas. Si así lo hace, merecerá bien de los estudiosos, y nosotros le quedaremos doblemente agradecidos.

Fr. S. L.

Ideas de los españoles del siglo XVII, por M. Herrero-García. Editorial Voluntad, S. A. Madrid.

El objeto de esta obra, que ocupará cuatro gruesos volúmenes en 8.°, es «reconstruir las principales facetas de la mentalidad española que en el siglo XVII informó el arte literario, determinó la política interior y exterior, dió carácter a las clases sociales, y en suma, dirigió la vida general de la nación». En el 1.er volumen, que acaba de aparecer, se expone «el concepto que los españoles tuvieron de sí mismos y de los demás tipos etnográficos que conocieron y trataron, por el orden siguiente: los españoles, los castellanos, los portugueses, los andaluces, los gallegos, los asturianos, los montañeses, los vascongados, los aragoneses, los catalanes y los valencianos. Los extranjeros: los italianos, los franceses, los flamencos, los holandeses, los ingleses, los irlandeses, los alemanes, los turcos, los moriscos y los judíos».

Como el autor ha bebido en todo género de fuentes literarias, lo cual supone un largo y concienzudo trabajo de investigación y de lectura, la obra que nos ofrece resulta de lo más interesante, ameno e instructivo que darse puede: interesante por la historia, ameno por la literatura, instructivo por los ejemplos que los españoles de todos los tiempos debemos imitar o evitar en el cultivo de nuestra personalidad individual y colectiva. El autor declara que no quiere en modo alguno hacer filosofía de la historia, desentendiéndose, al efecto, del prurito de elaborar «hipótesis brillantes» y «teorías sorprendentes». El sólo aspira «a la reconstrucción del pensamiento del siglo XVII por el riguroso y exclusivo conocimiento de los hechos». Tanto mejor para la historia. Y tanto mejor para el crecido número de lectores que barruntamos ha de tener esta obra: así podrán ellos solazarse, cada cual a su gusto, con la contemplación objetiva de las ideas y hechos de la época culminante de nuestra historia nacional.

Embelesados por el atractivo del asunto, hemos dado fin en pocos días a la lectura de este libro. Y podemos, por lo mismo, garantizar que responde al intento del autor. Ahí son siempre los hechos y los escritores contemporáneos los que hablan. Todo el libro es un tejido de citas en prosa y en verso que reflejan exactamente las «Ideas de los españoles del siglo XVII».

Fr. E. S.

La Enseñanza del Catecismo en las Escuelas según las leyes canónicas y civiles de España, por el Dr. D. Ramón Baucells Serra, Pbro. 22 páginas en 4.° Editorial Políglota, Petritxol, 8. Barcelona. 1928.

Con santo celo por la formación religiosa de los niños ha sido escrito el presente folleto.

Textos entresacados del Código Canónico, y en mayor número de nuestra legislación civil, con atinadas observaciones del autor, prueban hasta la evidencia no ya la importancia del asunto en sí mismo considerado, por ser ésto cosa harto patente, sino la obligación estricta de los maestros acerca de la instrucción religiosa de los niños, en fuerza de nuestras leyes patrias, y las atribuciones que éstas reconocen a los Obispos y párrocos de visitar las escuelas con objeto de velar por dicho cumplimiento y atender por sí mismos o por sus legítimos representantes a fin de que las tiernas inteligencias y los corazones de los niños se nutran de las saludables enseñanzas de nuestra religión sacrosanta.

Jus Missionariorum. Tomus II. *De Personis,* auctore G. Vromant, C.I.C.M. de Scheut.—Editions du Museum Lessianum, 11, rue des Récollets, Louvain.—Librairie E. Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain, 1929. XVI-435 págs. en 4.° Fr. 40. Belgas 8.

Reunir en un volumen cuanto se halla distribuído en diversos lugares del Código Canónico acerca de las misiones entre infieles, tal ha sido el intento del P. Vromant, el cual para realizarlo plenamente no se contentó con transcribir y comentar los cánones que tratan directamente del referido asunto, sino que hizo otro tanto con aquellos otros en donde se dispone algo con aquél relacionado. Después de breves indicaciones respecto del Sumo Pontífice, estudia el origen, desarrollo y atribuciones de la Sagrada Congregación de P. F., traza a grandes rasgos la historia de los Vicarios y Prefectos Apostólicos, señala con la debida extensión los derechos, deberes y potestad que actualmente les competen, pasa luego a ocuparse de lo referente a los misioneros en cuanto tales, y como la inmensa mayoría de los que desempeñan tan noble ministerio son religiosos, dedica la última parte de la obra a tratar de la vida religiosa, del régimen de los Institutos religiosos y de otros varios puntos con ellos relacionados.

La competencia del autor en estas materias y el esmero que puso en la confección de la obra, aun cuando no la eximan de algunos defectillos, que por no ser de mayor cuantía nos abstenemos de señalar, hacen que mirada en conjunto esté llamada a prestar excelentes servicios a cuantos tengan alguna intervención en las cosas de las misiones.

Fr. S. A.

Saint Vincent de Paul «maître d' oraison». Abbé Arnaud d' Agnel.—Paris, Tequi, 1929. VIII, 252 pp. 10 fr.

San Vicente de Paul no escribió un tratado completo de oración, pero en diversos lugares de sus escritos dejó importantes documentos acerca de ella. Recogerlos, ordenarlos y explicarlos según el espíritu del Santo, ha sido la labor de M. A. de Agnel, labor útil sin duda alguna. Estudia la oración en sus diversos aspectos, dando utilísimos consejos dignos de tan consumado maestro. Hace la oración fácil, amable y accesible a todos.

Aux seminaristes: Conseils pratiques tirés des oeuvres du P. J. B. Aubry. Par l' abbé Aug. Aubry.—Paris, Tequi, 1929. VIII, 274. págs. 10 fr.

El célebre misionero J. B. Aubry no compuso este libro tal como hoy se presenta al público; éste es una colección de trozos selectos entresacados de sus diversas obras y ordenados conforme al plan que el título indica. Es una rica colección de áureos consejos expuestos en estilo sobrio y sencillo, pero ameno e insinuante, en que con solidez de doctrina se indican los verdaderos fundamentos de la vida del seminarista. Aunque el título parece restringir el libro solamente a éstos, es igualmente útil a cuantos jóvenes sigan la carrera eclesiástica.

Fr. L. F.

Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores, compuesta por el R. P. Pred. Gen. Fr. Francisco Ximénez, hijo de la misma Provincia. Tomo I. Guatemala 1929. págs. 518.

Es una sorpresa literaria que nos viene de América. El P. Francisco Ximénez fué un doctísimo dominico ecijano muerto en el primer tercio del siglo XVIII, después de haber servido a Dios y a su Patria evangelizando el país de los chiapenses y guatemaltecos durante más de cincuenta años. Su nombre empezó a ser famoso entre los doctos desde la última mitad de la centuria pasada, en que el Dr. Scherzer llamó la atención de los mismos sobre la importancia de sus escritos, todos ellos inéditos. Entre estos revestían capital interés la *Historia de la Provincia dominicana de Chiapa* en tres tomos y el *Tesoro de las tres lenguas,* notabilísima colección, el último, de documentos indígenas, tales como el famoso *Popol Bug* o libro sagrado de los quichés, que el P. Ximénez descubriera regentando el curato de Santo Tomás de Chichicastenango (Vid. Hist. de la Prov., cap. 1.°, pág. 5).

La Historia de la Provincia, que es la que hace al caso, guardábase en el archivo dominicano de Guatemala hasta el 1830 en que fué trasladada a la Biblioteca de la Universidad. Desgraciadamente, no era aquél el original, sino una copia infelicísima, hecha sin duda por mano poco experta, si no lega. Ocioso advertir aquí que la presente edición corre con todos los defectos de dicha copia, como calcada que está sobre ella. Por eso se hace difícil formar juicio cabal del mérito del P. Ximénez como escritor; su estilo, tildado de incorrecto y desaliñado, pudo sufrir mucho en manos del copista. Con todo, y a pesar de los descuidos de éste, se ve claro que el buen dominico no estaba aún tocado del mal gusto que entonces inficionaba a los escritores peninsulares. Consta el tomo, que hoy anunciamos, de dos libros, divididos a su vez en 143 capítulos. La historia de los dominicos en Chiapa y Guatemala no empieza propiamente hasta el capítulo VII del 2.° libro. Anotamos como verdadera joya literaria, a pesar también de los innumerables descuidos que en su traslado cometió el copista, los capítulos 24-41, debidos a la pluma elegantísima del P. Tomás de La Torre, uno de los fundadores de aquella Provincia dominicana y cronista de la célebre expedición misionera que salió de San Esteban de Salamanca por los años de 1544. El libro primero interesa principalmente a la historia civil del país y a la general de las religiones, versando todo él sobre teogonía guatemalteca. No hemos de regatear nuestro aplauso a los beneméritos Editores de esta obra, primera de la «Biblioteca Goathemala», pero sí desearíamos para los volúmenes que se anuncian un poco más de esmero en la corrección de las pruebas. El latín, sobre todo, ha sido en el presente tomo horriblemente maltratado.

Fr. M. Canal.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum, julio-septiembre de 1929.—P. M. Cordovani, O. P.: *S. Tommaso nella parola di Pio XI.*—P. E. Hugon, O. P.: *De vi doctrinali encyclicarum Pii PP. XI.* —P. I. Voste, O. P.: *Manuscrits Syro-Chaldéens rèc. acquis par la Bibl. Vat.*—P. M. Jugie, A. A.: *De B. Petri Ap. Romanique Pontificis Primatu.--testimonia orientalia.*—C. O. Marucchi: *Il museo crist. Lateranense fondato da Pio IX, completato da Pio XI.*—P. M. van den Oudenrijn, O. P.: *Oratiuncula S. Thomae Aq. in armenia lingua.* —P. R. Garrigou-Lagrange, O. P.: *Le problème de l' amour pur et la solution de S. Thomas.* —P. A. Horvath, O. P.: *Influxus Christi in evolutione imaginis Dei.*—P. I. Vosté, O. P.: *Recueil d' auteurs ascetiques nestoriens.*—P. C. Friethoff, O. P.: *De duplici ratione ob quam B. Virgo mediatrix nuncupatur.*—P. E. Suarez, O. P.: *De pensionibus, beneficiis paroecialibus imponendis.*—M. Grabmann: *Die wissenschaftl. Mission Albert d. Gr.*—P. P. Balzaretti, O. P.: *De natura appetitus naturalis.*—P. B. Mailloux, O. P.: *Cognitio diuina futurorum sc. Ferrariensem.* P. J. Illa-Barry, O. P.: *De s. Comm. administranda.*—*Notae et discussiones:* P. M. Cordovani, O. P.: *Note al VII Congresso naz. de Filos.* O. Renz: *La solution de la question ouvrière* —P. M. v. d. Oudenrijn, O. P.: *Aegyptiaca in Pentateuchum.*; Indic. XI, 13 et 33. —Recensiones librorum. Chronica. Summarium Periodicorum.—«Caritas Christi urget nos». P. M. von den Oudenrijn, O. P.: *Q. nè Guidi* n. 3. —P. M. Browne, O. P.: *Enucidatio doctrinae S. Thomae de veritate sensationis.*—P. A. Walz, O. P.: Fr. Aug. de Dacia: *Rotulus pugillaris* (Textus). P. A. Bacic, O. P.: *Opera ecclesiologica FF. Ord. Praed.*

Antonianum, abril de 1929. - P. Fidelis Schwendinger, O. F. M.: *De vaticiniis messianicis Pentateuchi apud Nicolaum de Syra* (finis).—P. Victorinus Doucet, O. F. M.: *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta Theologos a saeculo XIII usque ad XX.* P. Jacobus Heerinck, O. F. M.: *De Theologiae spiritualis studio. Miscellanea. Bibliographia. Chronica.*

Biblica, enero-febrero-marzo de 1929. -F. Stummer: *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Übersetzung des Alten Testamentes aus der hebraica veritas.*—O. Oliviert: *Quid ergo amplius judaeo est,* etc. (Rom. 3, 1-18). P. Joüon: *Notes philologiques sur le texte hébreu de 2 Rois.*—K. Prümm: *De genuino Apocalipsis Petri textu.*—F. Diekamp: *Neues über die Handschriften des Oekumenius-Kommentares zur Apokalypse.*--E. Power: *A new pre-crusade Sanctuary of St. Stephen?*—A. Mallon: *Notes sur quelques sites du Ghôr oriental.*—F. Zorell. In Ps. 12, 9; 76, 6: *Recensiones. Nuntia rerum et personarum. Elenchus bibliographicus.*—**Idem,** abril-mayo-junio de 1929.—E. Power: *The ancient*

gods and language of Cyprus revealed by the Accadian inscriptions of Amathus.—G. Graf: *Arabische Übersetzungen der Apokalypse.*—P. Joüon: *Notes philologiques sur le texte hébreu d' Isaie,* 11, 13; 42, 14; 50, 11.—Jeremie, 1, 5; 1, 14; 20, 10; 27, 10; 31, 40; 43, 12.—A. Ramírez: *Un texto puntuado y Masora de la escuela de Ahron, ben Môseh, ben Asêr.*—A. Mallon: *Notes sur quelques sites du Ghor Oriental* (continuación). *Recensiones. Nuntia rerum et personarum. Elenchus bibliographicus.*

Divus Thomas (Friburgi), junio de 1929.—Dr. Martín Grabmann: *Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de Girolami, O. P.*—Dr. P. Rupert Klingseis, O. S. B.: *Moderne Theorien über das Unterbewustsein und die thomistische Psychologie.*—Dr. Petrus Wintrath, O. S. B.: *Wirklichkeit und Bild im Erkennenden* (continuación).—Dr. P. Thomas Aq. Graf., O. S. B.: *Joannes Hessen zum kausalprinzip. Literarische Besprechungen.*—**Idem** (Placentiae), enero de 1929.—S. Bersani, C. M.: *De voluntate Dei.*—E. Neveut, C. M.: *De la nature de la grâce actuelle.*—D. García, C. M. F.: *De Metaphisica Multitudinis Ordinatione* (continuación).—P. Castagnoli, C. M.: *Regesta Thomistica.*—A. Rossi, C. M., Fr. Marzuach, S. I.: *Disceptatur de nonnullis rebus philosophicis.*—J. Sextili: *Pro veritate. Operum judicium. Ephemeridum Summarium. Annales.*—**Idem,** marzo de 1929.—A. Van Hove: *De modo procedendi et indole argumenti quo probatur miraculi possibilitas animadversiones.*—J. Brinktrine: *De modo quo operentur verba Christi in conficiendo SS. Eucharistiae Sacramento.*—C. Spicq, O. P.: *La malice propre du péché d' hérésie.*—E. Neveut, C. M.: *L' absolution change-t-elle les dispositions psychologiques du pénitent?*—E. Neveut, C. M.: *Est-il impossible au pécheur, tant qu' il demeure dans son péché, d' avoir pour Dieu un simple amour de bienveillance? Operum judicium. Ephemeridum Summarium. Annales.*—**Idem,** mayo de 1929.—P. Lumbreras, O. P.: *De sensualitatis peccato.*—E. Neveut, C. M.: *La pratique de la vertu.*—A. Rossi, C. M.: *Recentiores theoriae de re philosophica.*—G. M. Percella, C. M.: *Il Domma Trinitario nel Genesi I-XI. Operum judicium. Ephemeridum Summarium. Annales.*

Gregorianum, marzo de 1929.—J. de Guibert: *Daturne modus mentaliter orandi qui vere sit contemplatio acquisita?* El autor se decide por la afirmativa, teniendo por uno de los méritos más eximios de San Juan de la Cruz y de la Orden carmelitana el haber establecido la distinción entre la contemplación adquirida y la infusa, págs. 3-19.—E. Elter: *Sitne in doctrina morali S. Thomae locus pro imperfectionibus positivis non peccaminosis?* Contra la opinión de algunos dominicos modernos, el articulista sostiene como más conforme con la doctrina de Sto. Tomás que no se dan imperfecciones morales, exentas en absoluto de culpa, págs. 20-51.—F. Pelster: *Beiträge zur chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin.* Trata de los quodlibetos séptimo y octavo, págs. 52-71.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, enero de 1929.—B. Rigaux: *L' homme du péche dans saint Paul.* S. Pablo no habla sino del indivíduo que al fin de los tiempos ha de ser como instrumento de Satanás para oponerse a Cristo y arrastrar consigo a los discípulos de éste, págs. 5-22.—F. Cayré: *La contiution et la vision mediate de Dieu d' apres saint Augustin,* págs. 23-39. **Idem,** abril de 1929.—J. Leclercq: *Le théologique et le philosophique dans la controverse sur l' origine divine du pouvour.* No pocas veces, en el transcurso de los siglos, se ha padecido en los diversos dominios del pensamiento cristiano una gran confusión del elemento filosófico con el teológico; la controversia acerca del origen divino del poder es un claro ejemplo de ello. Santo Tomás ha tratado muy bien esta cuestión, distinguiendo el hecho del poder del derecho al poder. Los dos vienen de Dios, ya que todo viene de El, salvo el

pecado. El hecho del poder puede existir sin el derecho, cuando el poder es ilegítimo. El poder ilegítimo, como tal, sí viene de Dios, pues es pecado. En el poder legítimo, tanto el hecho como el derecho, vienen de Dios, págs. 230-244.

Revista española de Estudios Bíblicos. Número extraordinario dedicado a la memoria de Fr. Luis de León.—El P. Julián Zarco Cuevas, O. S. B., estudia los varios retratos de Fr. Luis de León que han acompañado a las ediciones de sus obras. Cree ser verdadero el de Pacheco, que va reimpreso al frente del artículo.—Reprodúcese a continuación la bellísima oración fúnebre pronunciada en la Catedral de Salamanca, con motivo del 4.° Centenario del poeta, por el Excmo. y Rvmo. Fr. Zacarías Martínez, Arzobispo de Santiago. El P. Mariano Revilla, O. S. B., hace un interesante estudio sobre Fray Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI. El capítulo sobre Fr. Luis de León y las ciencias auxiliares de la Biblia, nos muestra cómo Fr. Luis contra aquellos que sostenían que la gramática sola bastaba para interpretar la S. E., exigía el estudio de todas las ciencias y las artes mecánicas y el conocimiento de los SS. PP. y de las lenguas griega y hebrea y el de la teología escolástica. Fr. Luis de León admite la inspiración verbal y sostiene como cosa de fe la inerrancia de la S. F.—Un articulito del P. Sandalio Diego, S. J., trata de la cronología de los «Comentarios» de Fr. Luis de León.—Sigue una monografía acerca de los «Nombres de Cristo», hecha con arte por Rafael G. García de Castro.—Fr. Luis de León y el Eclesiastés es un tema que desarrolla brevemente D. Balbino Santos Olivera, Lectoral de Sevilla.

Estudios Eclesiásticos, enero 1929.—S. DIEGO: *Fray Luis de León y Francisco de Ribera.* El adversario que con gran denuedo combate Fr. Luis de León en sus comentarios sobre Abdías, sin nombrarlo, es el jesuíta Francisco de Ribera, págs. 5-22.—L. TEIXIDOR: *Una cuestión lexicográfica* (continuación). El uso de la palabra, justicia original, en Sto. Tomás de Aquino. Trata en esta segunda parte del sentido que tiene la palabra en la definición del pecado original, recorriendo el *Compendium Theologiae,* y las explicaciones que del pecado de origen da Sto. Tomás en la *Suma Teológica.* Termina su trabajo (págs. 36-41) dejando la cuestión de palabra, sintetizando la doctrina que se contiene en la afirmación de la justicia original, págs. 23-41.—A. María ELORRIAGA: *Punto de partida y germen de la evolución del dogma católico* (continuación). El resultado del estudio del P. Elorriaga lo reduce a estas dos fórmulas o tesis: 1.ª «La doctrina del virtual inclusivo no está formalmente contenida y revelada (y con carácter absoluto, ni siquiera de un modo vago y confuso) en el principio o dato revelado, de que se deduce con estricto raciocinio y rigurosa demostración científica de teología propiamente dicha».—2.ª «El virtual inclusivo está de tal manera virtualmente contenido en el principio revelado y de tal manera virtualmente manifestado por Dios a nosotros con el lenguaje humano de que se ha servido, que para llegar a ser dicho formal y expreso de Dios (o algo equivalente en orden a ser creído) y, por tanto, actual dogma de divina fe, basta que los hombres, valiéndose de su propio y natural discurso, vengan a descubrir que su verdad y sentido propio está ciertamente contenido en la *mente y palabra divina* del principio revelado, y justamente se lo adjudiquen a ley del valor lógico y moral aceptado del lenguaje humano en el trato y conversación de los hombres entre sí, ley a la que Dios libremente se ha querido ajustar», págs. 42-60.—Z. García VILLADA: *Boletín de Historia Eclesiástica,* págs. 61-81.—J. M.ª MARCH: *Nueva documentación inédita de S. Francisco de Borja,* págs. 82-96.—P. LETUSIA: *Al reanudarse la versión de la Historia de los Papas del Dr. Pastor,* págs. 97-114.—J. VILAR: *Necrología del P. Juan Muncunill,* S. J., págs. 115-121.—**Idem,** abril, 1929. —EMMO. SR. CARDENAL FRANCISCO EHRLE: *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez,* págs. 145-172. —L. MURILLO: *El problema sinóptico* (continuación), págs. 173-192.—M. QUERA: *Alrededor de los orígenes del atricionismo.*

Revue des sciences philosophiqnes et théologiques, abril de 1929.—M. D. Roland-Gosselin, O. P.: *Béatitude et Désir naturel.*—Robert Devreesse: *Les Actes du Concile d' Ephèse.*—M. J. Bliguet, O. P.: *L' Apologétique* «Traditionelle».—**Notes,** G. Renard: *Propriété privée et Domanialité publique.*—C. Spicq, O. P.: *Notes de lexicographie philosophique médiévale.*—A. Festugiére, O. P.: *Sur les sources du Commentaire de S. Thomas au libre XII des Métaphysiques.*—M Martín, O. P.: *La table des matiéres de l' ouvrage: De quatuor materiis d' Hervé de Nédellec.*—M. D. Roland-Gosselin, O. P.: *Builetin de Philosophie.*—L. Misscrey, O.P.: *Bulletin d' Histoire des Institutions ecclésiastiques. Chronique. Recension des revues.*

Revue Thomiste, enero-febrero de 1929.—R. P. B. Angier, O. P.: *L' Offrande.*—R. P. M.-J. Lagrange: *Une morale indépendante dans l' antiquité: Les Cyniques.*—R. P. P. Mandonnet, O. P.: *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d' Aquin* (continuación). *Notes et Etudes critiques.*—R. P. A Gardeil, O. P.: *Examen de conscience.* A. Forest: *Science et Philosophie selon L. Brunschvicg.*—**Idem,** marzo-abril de 1929.—R. padre Fr. Cazes, O. P.: *Le Trés Révérend Père Hugon.*—R. P. E. Hugon, O. P.: *Les grands enseignements des Encycliques de Pie XI.*—R. P. B. Angier: *L' Offrande religieuse.*—R. P. P. Mandonnet, O. P.: *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d' Aquin* (continuación). *Notes et études critiques.*—R. P. Th. Richard, O. P.: *Pour saint Thomas.*—R. P. P.-L. Mélizan, O. P.: *La creation de l' homme devant la science moderne.*

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, marzo-abril de 1929.—Francesco Olgiati: *Il concetto di sostanza.*—Carlo Mazzantini: *Realtá ed intelligenza.*—Giacomo Boggio: *Per un' estetica scolastica.*—Alfredo Goffredo: *La filosofia della pratica di Benedetto Croce.*—Gustavo Bontadini: *Filosofia e religione nel pensiero di Armando Carlini. Fatti e Commenti. Analisi d' opere.*

Scholastik, año 1929, cuaderno 1.°—Dr. Artur Landgraf: *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik.*—Heinrich Lennerz, S. J.: *Das konzil von Trient und theologische Schulmeinungen.*—Karl Prümm, S. J.: *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4 Ekloge Virgils.*—Hermann Wiesmann, S. J.: *Der kommentar des hl. Thomas von Aquin zu den klageliedern des Jeremias.*—Wilh. Hentrich, S. J.: *Wor Gregor von Valencia Prämolinist?*—P. Hermann Dieckmann, S. J., †: *Besprechungen. Aufsätze und Bucher.*—**Idem,** 1929.—Jacob Gemmel, S. J.: *Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin.*—Dr. Artur Landgraf: *Studienzur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik.*—Karl Prümm, S. J.: *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4 Ekloge Virgils.*—A. Rembold, S. J.: *Zur Widerherstellung des Psalmentextes.*—Franz Sladeczek, S. J.: *Ist im Konzeptualismus Ockhams di Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften, sichergestellt?*—Franz Pelster: *Zur Frage nach der Möglichkeit einer «beatitudo naturalis». Lehräuserungen der kirche. Besprechungen. Aufsätze und Bücher.*

LIBROS RECIBIDOS

HONECKER (Dr. Martín).—*El pensar.* Ensayo de una síntesis clara y sencilla Traducción del alemán por Alberto Gómez Izquierdo, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Granada, Imp. López-Guevara, 1929.

CASTRO ALBARRÁN (A. de, Magistral de Salamanca).—*El espiritualismo en la Mística de S. Juan de la Cruz.* Salamanca, Imp. de Calatrava, 1929.

Ministerio de Trabajo, Comercio e Industria.—Boletín Demográfico de España. Tercer trimestre de 1928.

CASTILLEJO (Cristóbal de).—*Obras morales y de devoción.* Fragmentos de «La Constanza». Carta dedicatoria. T. IV. Clásicos castellanos. Ed. de «La Lectura». Paseo de Recoletos, 25. Madrid, 1929. Ptas. 5.

COMMISIO.—*Obra del Sant Evangeli.* Novum Testamentum. Vol. I. Evangelia et Actus Apostolorum. Balmes, S. A. Durán y Bas, 11. Barcelona, 1928.

CANCE (M. Adrien).—*Le Code de Droit Canonique.* Commentaire sucint et pratique. T. III. J. Gabalda et Fils. Rue Bonaparte, 90. París, 6. Páginas VIII-530. Pr. 25 frs.

MONASTERIO (P. Ignacio, O. S. A.)—*Místicos agustinos españoles.* T. II. Editorial Agustiniana. Real Monasterio del Escorial, 1929. Págs. 455. Precio 4 ptas.

ASÍN PALACIOS (Miguel).—*El justo medio en la creencia.* Compendio de Teología Dogmática de Algazel. Trad. española. Instituto de Valencia de don Juan. San Vicente, 46. Madrid, 1929.

CROIX (M. Elisabeth de la, C. D.)—*Sept retraites.* P. Lethielleux, editor. De venta: Librería Subirana. Puertaferrisa, 14. Apartado 203. Barcelona, 1929. Págs. XVI-360. Pr. 18. frs.

PIERINO (Dr. Fr. Francisco).—*Obras pastorales y oratorias.* T. VIII de las obras oratorias. Págs. 318. Pr. 11,50 ptas. Librería Herder. Balmes, 22. Barcelona, 1929.

Archives d' Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age.—Lib. J. Vrin Place de la Sorbonne, 6. París, V. Págs. 456. Pr. 45 frs.

MANDONET (P., O. P.)—*Santo Domingo, la idea, el hombre y la obra.* Tra-

ducción por una Terciaria Dominica. Bruno del Amo. Apartado 5003. Madrid, 1929. Págs. 186. Pr. 3,50 ptas.

SOIRÓN (T., O. F. M.)—*Das heilige Buch.* Herder Freiburg im Breisgau, 1928. Págs. 150. Pr. mk. 3 en rústica, 4,20 encuadernado.

HUENERMANN (Dr. Fr.)—*Busse und Bussdisziplin im christlichen Altertum.* Druck und Verlag v. L. Schwann. Dusseldorf. Págs. 50. Pr. mr. 0,60.

POSCHMANN (Dr. Bernhard).—*Die abendlandische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums.* Verlag Joseph Kossel, Fr. Pustet. Munchen. Págs. 310. Pr. mr. 8,50.

HARNACK (A.) —*Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas.* Leopold Klotz. Gotha, 1927. Págs. 90.

LIESSER (Dr. Ludwig).—*Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph.* Félix Meiner. Leipzig, 1928. Págs. 204. Pr. mr. 10.

BRETÓN DE LOS HERREROS.—*Teatro.* «La Lectura». Madrid, 1929. Págs. 280. Precio 5 ptas.

FREISTEDT (Emil.)—*Altchristliche Totengedachtnistage und Ihre Beziehung zum enseitsglauben und Totenkultus der Antike.* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1928. Págs. 214. Pr. mk. 9,80.

PETERS (Dr. Norbert).—*Das Buch Job.* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1928. Págs. 518. Pr. mk. 18 en rústica, 20 encuadernado.

MORICE (Henri).—*La bonne Providence.* Tequi, rue Bonaparte, 82. 1929. Páginas 212. Pr. fr. 7.

ARNAUD (d' Agnel, et Dr. d' Espiney).—*Le scrupule. Comment le prévenir? Comment le guérir?* Tequi, rue Bonaparte, 82. 1929. Págs. 300. Pr. fr. 15.

VALLET (Dr. Auguste).—*Lourdes. Comment interpréter ses guérisons.* Téqui, rue Bonaparte, 82. París, VI. Págs. 234. Pr. 9 fr.

GALY (A.)—*L' Ami des Pécheurs.* Téqui, rue Bonaparte, 82. París, VI. Páginas 312. Pr. 10 frs.

MILLET (R. P., S. J.)—*Jésus vivant dans le pretre.* VII edic. Téqui, rue Bonaparte, 82. París, VI. Págs. 420. Pr. 10 fr.

LAURENT (Chanoine).—*Directoire pratique pour le Clergé d' apres le nouveau Code canonique et les Décisions récentes des Congregations Romaines.* Téqui, rue Bonaparte, 82. París, VI. Págs. 300. Pr. 10 fr.

OBISPADO DE SALAMANCA 5.ª Julii 1929.

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado.